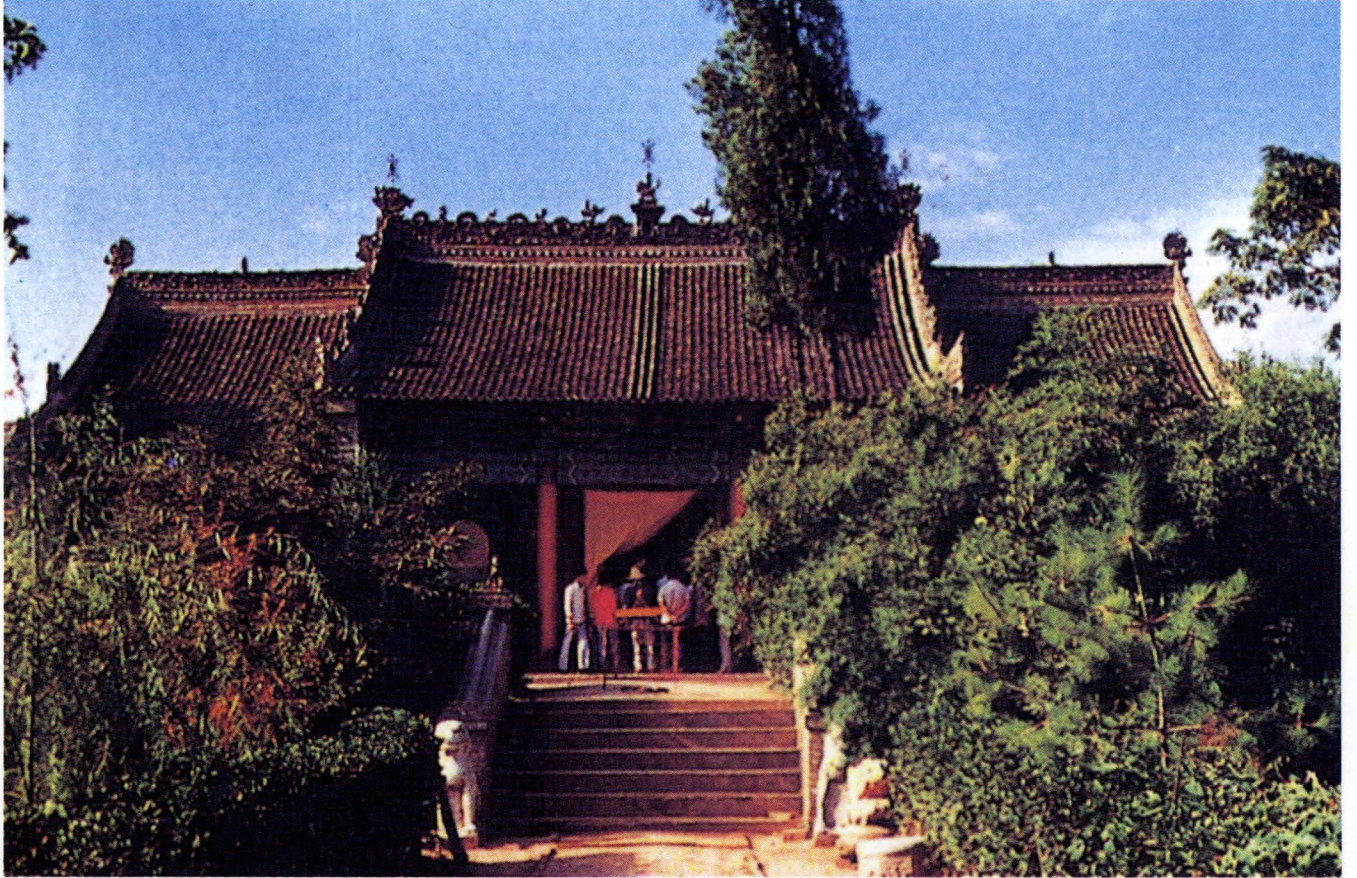


内 明

集漢穀城刻石字



202



△ 法門寺大雄寶殿



從佛教觀點看蒂利希

阿部正雄著

王雷 泉譯

當前全人類面臨一個全球時代。這不僅意味着現在全世界完全被飛速發展的技術（諸如噴氣式飛機和各種即時通訊手段）結為一體，它也意味着世人（不管是個人還是民族）猶如一個整體在政治和經濟上相互影響。地球上幾乎沒有一個角落，能免于捲入這世界規模的聯合與對峙，緊張與衝突的浪潮。但我認為對人類命運最關緊要的，是世界各宗教的衝突，正以前所未有的廣度和深度，在複雜的世界政治、經濟和社會一體化過程之「下」（甚至捲入這一過程中）發生。當前的這種局勢既然如此劇烈，那麼為探尋一種新的精神視界，世界各宗教間的衝突或對話的開放性和深刻性，對於人類的未來是至關重要的。這個全球時代，既會產生協調，也會產生分歧；既能提高人類，也能危害人類。必須有一種新的精神視界作這全球時代的真正基礎，它能開闢人類宗教情感的最深處，使一切民族的精神和文化創造力得以展開，不致因世界社會的複雜或技術的單調而喪失人性和個性。

在這歷史的關節點上，保羅·蒂利希《基督教與世界各宗教的衝突》①一書的問世，是備受歡迎和意義重大的，可以把這本

書看作三世紀一位最傑出的基督教神學家和宗教哲學家對上述問題進行正面探索的成果。本書對這問題的探索出自基督教的觀點，但別具隻眼的是，書中提出「當前世界各宗教所遇問題的主要特徵是它們與我們時代的各種准宗教的衝突」。在這種情況下，作者作了透徹的研究，提出一種動態觀點和對宗教的任務的新洞察。如該書前言所表達的，他認為「批判的思想不僅關乎基督教與世界各宗教的關係，而且也關乎它自身的性質」。本文不僅旨在對這本著作進行評論，而且是一個佛教徒對該書提出的觀念所作出的反應。身為佛教徒，筆者對他的看法有批評，也有贊同；不僅對此問題有着和作者同樣的關切，而且也想從佛教方面努力促進基督教與佛教間的對話。

一、蒂利希對當前宗教形勢的立場和對其特徵的描述

在第一章《展望當前形勢：宗教、准宗教及它們的衝突》中，

作者在論述當前宗教形勢時，首先把他自己的立場界定為「觀察着的參與者」，這是一種熔局外觀察者與內部參與者于一爐的立場。接着，根據他著名的宗教定義，即「為一種終極關懷所把握的存在狀態」，他把當前世界各宗教所遇問題的主要特徵描寫為「它們與我們時代各種准宗教的衝突」。我想，在他思想深處，他那「觀察着的參與者」的立場與對世界各宗教當前所遇問題的描述是緊密聯系的。

不僅在世界各宗教的相互衝突的性質中，而且在它們與當代各種准宗教衝突的性質中去發展世界各宗教當前所遇問題的主要特點，這是一種必要的、也是難能可貴的洞察。蒂利希說得好：「就是各宗教本身的相互關係，也完全受各宗教與世俗主義，及與一個或幾個基于世俗主義的准宗教的衝突的影響」。我也曾指出，應該把各世界宗教所遇的問題，從宗教與反宗教爭端的關係中來理解②。與蒂利希一樣，我認為這樣一種把世俗主義（亦即所謂反宗教勢力）包括在內的寬闊眼界，對於正確理解世界宗教當前所遇的問題，現在是絕對必要的。但蒂利希與我的分歧在于：蒂利希所強調的是各種准宗教③，而我強調的是種種反宗教勢力，它是世界各宗教所遇問題的另一部分，離此就不能準確而充分地理解它們間的相互關係。其實，我所說的反宗教勢力並不一定與蒂利希所說的准宗教不同。但在對各宗教內部的衝突進行一番徹底研究之後，我認為對世俗主義予以重視是至關重要的，而且，對世俗主義的某些形式，應從它們的反宗教特點而不是從它們的准宗教特點上去理解。如果我們按照蒂利希的宗教定義，那麼一切反宗教勢力也就是准宗教了，因為它們同樣把一切初始關懷提高到終極關懷。因此，關於「反宗教」一詞，我是特指任何形式的准宗教，除了把初始關懷提高到終極關懷這一點外，它根本上就是否定宗教的。而宗教與世俗主義發生衝突的要害處，正是這否定宗教的方面。在蒂利希看來，今天各種准宗教的明顯例

內明

第二期目錄

譯稿	從佛教觀點看蒂利希……阿部正雄著 王雷泉譯…… 3
特載	僧侶在中國書法藝術上的 貢獻（續）……田光烈…… 15 日本佛教新宗派日蓮宗……楊作舟…… 11
筆譚	談阿難尊者宣揚大乘六度法……智銘…… 17
轉載	論部派佛教的輪迴主體觀念……黃俊威…… 20
特稿	應是山蘭悟畫禪……劉繼漢…… 27
四眾堂	太虛圖書館創立緣起……蔡吉堂…… 31 南寧重建三寶堂 籲請海外捐助……黃益泉…… 31 雲水一身——淨慧法師小傳……許惠利…… 32
法海拾貝	佛指舍利光芒萬丈……蔡惠明…… 36
佛教文藝	韋陀菩薩是誰？……馮馮…… 38 虛雲和尚（續）……馮馮…… 42
畫頁	封面：金剛藥師如來立像 韓國慶州柏栗寺 面裏：法門寺大雄寶殿 底裏：寶珠頂單檐四門純金塔 封底：鎏金臥龜蓮花紋染帶環五足銀燻爐

證是民族主義（及其激進形式——法西斯主義）和自由主義的人道主義。在這些准宗教中，特別是在它們的激進形式中，民族、社會秩序和人性，盡管都是有限的和短暫的，却被提高到一種終極關懷。在提出這樣一幅當前宗教形勢全景時，蒂利希似乎是把世界各宗教與當今各種准宗教的衝突視爲一種歷史——文化性的宗教事件，而不一定是一種冒喪失他自己信仰危險的存在性衝突。

這也許是他持「觀察着的參與者」立場的一個合乎自然的結果。但是，我認爲在當前的宗教形勢下，如果有個宗教徒從存在上來考慮這問題，這個人不可能依然是一個觀察着的參與者。毋寧說此人應該是或不得不是一個甘冒風險的參與者，因爲世界各宗教衝突的最尖銳嚴重的特徵與其說在於它們與各種時代各種宗教勢力的衝突中，不如說在於它們與我們時代各種反宗教勢力的衝突中。今天的宗教徒正遭受各種反宗教勢力的攻擊，反宗教勢力與准宗教不同，它們是從某種哲學基礎上有意識地否定宗教的存在理由的。科學主義、尼采的虛無主義，可說是這方面的顯著例子④。在蒂利希看來，以科學技術侵害傳統文化和宗教的科學主義應屬此類。但是，只要它們仍被視作以世俗主義爲基礎的准宗教，它們否定宗教的一面（以某種哲學原理來否定宗教）就被忽視了。人們發現這裡沒有提到虛無主義，而在我看來，虛無主義是反宗教立場的一種最激進的形式，克服虛無主義，是確立當今宗教存在理由的必要條件。把世界各宗教當前衝突表徵爲它們與我們時代各種准宗教（把法西斯主義和自由主義的人道主義視爲其最顯著的例子）的衝突，固然重要。但我們應注意到，世俗主義的某些形式具有反宗教的特徵，而不是准宗教，而不能被認爲是反宗教的，可是科學主義和馬克思主義却是反宗教的明顯例子。當科學主義和馬克思主義這類世俗主義形式只被看作准宗教時，那就存在着這種可能性：不把宗教與這些世俗主義形式的衝突視爲一個存在性問題，而把它看作一種歷史——文化性現象。但當這

些世俗主義形式被視爲反宗教勢力（實際上確實如此）時，對宗教徒來說，它們與宗教的衝突就成爲一個存在性的問題，成爲一個必須把自己的信仰作爲賭注，押在其上，而不知它是否站得住腳的問題。當世俗主義的各種反宗教形式只是被理解爲准宗教時，那麼當前各宗教的衝突（即面臨反宗教勢力攻擊的衝突）的真正意義就不足以得到本質上的理解。只有意識到當代反宗教勢力對宗教的這種攻擊，才能從總體上體驗到敞開着的神聖性，並超越這種反宗教原理而證明宗教存在的理由。在我看來，當前形勢要求宗教本身間的對話，就要不斷提到各種反宗教勢力及其反宗教原理。因此，我們今天不能也不該當觀察着的參與者，而要當深刻的存在性的自負責任的參與者。

二、上帝之國與涅槃

就謀求基督教與佛教的對話而言，蒂利希比過去和現在的任何基督教神學家都更爲公正、更具正確觀察事物關係的能力。他明確否定基督教是十全十美的宗教，適當地把同基督教處于恰好對立地位的佛教視爲一種有活力的宗教。在這方面，他所採用的方法是一種動態類型學。在這動態類型學的方法中，基督教與佛教的地位被置于人的所有宗教生活或神聖體驗中的對立兩極。在蒂利希看來，基督教的極性因素是社會—倫理因素或應然的神聖體驗；佛教的極性因素則是神秘因素和本然的神聖體驗。由此發出，蒂利希按它們的終極目標或控制性符號對上帝之國與涅槃作了對比，展開了基督教與佛教之間的對話。他認爲這些符號後面的本體論原則是參與和同一；源于這些本體論原則的倫理結論則是愛（*agape*）和慈悲（*compassion*）；結果，它們對歷史的態度一方是革命的，另一方則是超脫的。他的研究是洞察入微的，也是非常有意義的。不過，他用同一、慈悲和超脫等詞來描述與基督教相應原則對立的佛教原則——涅槃，並未完全擺脫基督教的色

彩。

就提出這兩大宗教的終極目標作為討論的起點而言，蒂利希提出了下述終極目標：「在基督教，每個人和每一件事物的終極目標都統一於上帝之國中；在佛教，每一事物和每個人的終極目標都實現於涅槃中」。在基督教的終極目標中「每個人」優先於「每一事物」；在佛教的終極目標中，則是「每一事物」優先於「每個人」。基督教裏的每個人和佛教裡的每一事物都用重點號標出。這似乎意味着在基督教上帝之國的符號中，人在與事物的統一上被認為優先於物，因此這個符號是人格化的；而在佛教的涅槃概念中，物在與人的融攝中則被認為優先於人，所以這個符號是超人格的。這個假設的涵義看來為蒂利希對參與和同一、神對人的愛和慈悲等的討論所証實。如果我對此沒有弄錯的話，那麼應當說蒂利希忽視了涅槃的辯証性質的重要方面。

誠然，如在「一切眾生悉有佛性」或「草木國土皆能成佛」這類著名的佛經詞句中所看到的，佛教經常強調物的圓滿，而不提到人。此外，佛教並未在性質和解脫方面給予人比其他生物和非生物更特殊或更優越的地位；而基督教，正如《創世記》故事所顯示的，指派人類承担起支配其他一切創造物的任務，而且唯獨人才具有上帝的形像，人與其他創造物不同，通過這上帝的形像能對《聖經》作出直接反應。但是，佛教裏所謂物的圓滿又怎樣理解呢？它能離開人的認識，僅僅作為一個客觀事物而發生嗎？不。只有在人達到圓滿時（而且是與此同時），物才能達到圓滿。若無人的圓滿及對此圓滿的認識，物的圓滿簡直是不可能的。所以每一事物和每個人在其中圓滿的涅槃，並非一種客觀可見的狀態——蒂利希把涅槃稱為「超凡脫俗的福樂狀態」——而是一種頓悟或主體性的証悟，每一事物和每個人都在其中如其本然得到認識。換言之，涅槃就是一種存在性真我的個人親証，這存在性真我即為常人的自我及其相應世界的終極基礎。只有通過個人的親証，通過

對無我的領悟，才能獲得涅槃。在這意義上，佛教亦把人類放在優先於其他事物的位置上。因此，涅槃不只是超個人的，同時也是個人的。果真如此，佛教何以要強調萬物的圓滿呢？

在佛教中，被認為人類根本性問題的輪迴（即生死流轉），被理解為只有在它被作為一個比生死問題更具普遍性的問題而解決時才能完全被消除。只有在它被作為一切有情所共具的生滅問題的一部份，或更根本地被作為有無問題（為一切有情和非有情所共具的無常問題）的一部份時，輪迴問題才能得到解決。這意味着人類生死問題盡管在佛教裏是根本的，但它只有在不僅作為人界中的生死問題，而且也作為生滅問題，或最終作為本體論上的有無問題時，才能得到處理和消除。除非是從人類存在的根本上克服為一切存在共具的無常，特殊的人類生死問題就不可能得到徹底解決。這就是佛教要強調在涅槃中萬物圓滿的原因。但是，有無問題（無常問題）雖然為包括人在內的一切存在所共具，只有通過獨自自我意識的人，才能被認識為如此並設法消除之。因此，即使人可以輪迴諸道，佛教仍強調必須在獲得人身時進行修証⑤。

總之，佛教的涅槃是人存在性真我的實現，在這實現中，而且只有在這實現中，包括人自身的萬事萬物才能按各自特性同異不二地圓滿無碍。這蘊含着下述兩個特點：第一、在涅槃中每一物 and 每一人都是平等的，通過人的証悟而物我合一，這是先進物人差別的本體論基礎；第二、在涅槃中每一物 and 每一人的圓滿都是各各分殊地實現的，而且比前更判然分明。由於涅槃不是一個客觀可見的狀態，而是人對主體與客體、自我與世界的終極本原的証悟，涅槃的這一辯証性質是可能的。

大乘佛教嚴厲地批評沒有區別性的萬物一體是一種虛假的平等或虛假的同一。純粹作為對區別性否定的平等，不能稱作真正的平等。作為終極本原的單一平等（例如主神、上帝、自有者或

不管什麼名稱），如果它是**實體性**的，那就決不可能是真正的平等，因為在此意義上的平等依然牽涉到從而受制於一種差別性，就是在實體性的一同參與那一實體的諸事物之間的差別性，相反，在非實體性的一中，事物並不參與一，而是通過與那個非實體性的一的動態同一而得到**徹底的圓滿**。在其中，萬物毋需消除各自的特殊性和差別性就實現自己。只有在這非實體性的一中，才能有真正的平等。這個**真正的和動態的平等**，佛教通常表述為「異同相即，平等不二」。這就是實現一的涅槃的動態結構。它是非實體性的，是對否定差別性的實體性一的否定。平等的這種辯證結構，可以用涅槃來存在性地獲得，因為涅槃不是一種靜止的「狀態」，而是生死流轉與涅槃的動態的非實體性統一的實現。

這使我們進入大乘佛教論涅槃的另一重點。在其漫長的歷史中，大乘佛教總是既強調「不住生死」，也強調「不住涅槃」。如果人們住於超脫生死的所謂涅槃，那就只能說他尚未擺脫執著（對涅槃的執著），他就依然受制於涅槃與生死的區分。而且，他只關心自己的解脫，忘却了陷於生死流轉中的其他人的痛苦，那就只能說他依然是自私自利的。大乘佛教基於菩薩觀念，批評並反對把涅槃當作對生死的超脫；並教導說，真正的涅槃是通過否定或超越「超脫生死的涅槃」而返回到生死。故在大乘意義上，涅槃盡管超脫了生死，却就是通過完全返回到輪迴本身而認識到輪迴之為輪迴，無餘無欠。這就是大乘佛教常說**真正的涅槃就是「生死即涅槃」**的原因。這一似非而是的說法再次建立在真正涅槃的辯證性質上，從邏輯上說，這就是否定之否定（即絕對的肯定）或超越之超越（即絕對的內在性）。根據大乘佛教，真正的涅槃就是智慧（*prajña*）與慈悲（*karuṇā*）的現實根源。說它是智慧的根源，是因為它完全擺脫了分別心的束縛，能毫無阻礙地看到萬物的獨特性和區別性。說它是慈悲的根源，是因為覺者本身返回輪迴，無私地關懷着陷於生死流轉的一切眾生的解脫。

為恰當地評論蒂利希書中「基督教與佛教的對話」一章，以上關於涅槃涵義的說明是必需的。我們若想推進這兩大宗教的對話，並給予適當的中心和方向，這種說明也是不可缺少的。在大乘佛教裏，把超越區別性的萬物一體批評為一種虛假平等，並反對單純超脫生死的涅槃，這是大乘的核心觀點，大乘佛教藉此把自己與上座部佛教區分開來。但是，這些觀點常為西方學者所忽視。讀者根據以上略加說明的涅槃涵義可以看到，蒂利希對佛教的涅槃、同一、慈悲和超脫的討論多少有點歪曲了它們的真正含義，從而不能達到基督教與佛教對話的堂奧。盡管如此，他的工作還是應該受到高度的讚揚的。

三、個人的與超個人的；參與性與同一性

關於他的「基督教與佛教的對話」，我想就以下幾方面的闡述一下我的看法。

1. 蒂利希在提到上帝之國與涅槃時說：「基督教的終極可以個人的範疇來表徵；佛教的終極則以超個人的範疇來表徵，如「絕對無」。這是一種基於基督教「個人的」或「個性」範疇的觀點。作為佛教終極的涅槃或絕對無，當然不是個人的，而是超個人的。但這超個人並不意味着是「個人」的反面概念「非個人」，而是意味着超越了人與自然、個人的與非個人之間的區別，它能使個人的和非個人的各自本質都完滿實現。傳統基督教關於上帝的學說**自有者**，即使是超個人的，也不與佛教的涅槃同義。自有的上帝，超越了本質性存在與存在性存在、有限與無限⑥以及某種意義上的有與無之間的對比。但是，自有的上帝不像作為絕對無的涅槃⑦，在徹底超越有無二元性上還沒有達到這樣的程度，即根據這種超越，有和無完全被認為同樣是人生的富有意義的表達方式。自有的上帝並未真正體現出蒂利希所描繪的「創造的」和「深奧的」⑧二元性的辯證功能，一種內在於一切存在物中的特徵。再

則，超個人的**自有者**並沒有允許自然（非個人的）和人（個人的）平等地實現它們各自的**本質**。

在這方面，必然產生如下問題：如果超越了本質性存在與存在性存在、有限與無限，有與無之間對立的終極，不是被理解為絕對無而是**自有者**，那麼終極豈不因爲其沒有完全擺脫二元性而仍然有點對象化嗎？這終極豈不是基於一種無意識中假定的、隱密的、最不可能的臆測上嗎？豈不是最後又把重點給予任何一種二元論的正的一極上嗎？倘若是這樣，豈不是說蒂利希意義上的終極並非真正的終極嗎？

2. 關於在上帝之國和涅槃這些符號背後的本體論原則，蒂利希說「參與」即爲上帝之國符號背後的本體論原則，「同一」則是在涅槃符號背後的本體論原則。根據這種觀點，他說：「人以個體身份參與上帝之國。人在涅槃中與萬物同一」。對蒂利希來說，個體化和參與處在一種對立張力的相互依存關係中。「沒有參與就沒有個體的存在，沒有羣體就沒有個體的存在」^⑨。在上帝之國中，個體化與參與都在這兩極性上達到其終極形式。這就是《聖經》的人格主義和基督教倫理的基礎。

然而，這豈不是說個體化的真正的向導要素並非是參與，恰恰是同一嗎？無論參與可能具有什麼樣的辯證性質，它在本質上無法免除其「片面性」或「相對性」，因爲參與者依然似乎處於他所參與的東西之外。只要情況是這樣，個體化就不能完全實現。確實，沒有同其他個人的遭遇和參與，任何個人都不可能使自己實現爲個人。然而，由於**參與的「片面性」或「相對性」**，通過參與實現的個體化不可能是完全的個體化^⑩，儘管這樣一種作爲交流的個人的根本關係，可以通過因參與而實現的個體化而很好地建立起來。在蒂利希看來，在基督教裏，「上帝既是個體化的原則，也是參與的原則」^⑪。作爲個體化之對立原則的參與，對於基督教是必要的，因爲上帝是實體性的「自有」，而不是非實體性的

「絕對無」。但是，個體化原則不能通過作爲「自有」的參與原則而完全徹底實現，只能通過作爲「絕對無」（涅槃）的同一原則而完全徹底實現。同一，作爲一種本體論的絕對無原則，既不是單純否定個體性的那種同一；也不是在諸如上帝、自有、實體（斯賓諾莎）、無差別性（謝林）之類終極的一中的同一——恰如涅槃中的平等，既非單純否定差別性的平等，亦非在作爲**實體性**根據的終極的一中的平等。因此，作爲涅槃的一種本體論原則，不是與實體性的一同一，而是與絕對無同一。所以，在這個意義上的同一涵攝一切，而這是通過個體化的同一而完成的；在與實體性的一的同一中，由於泯除了差別性，個體化不能完全實現。如果大家還記得前面所討論的涅槃，這就完全可以理解了，涅槃不是一種可客觀地加以觀察的狀態，而是人的證悟，在這證悟中，包括他本人在內的萬事萬物皆如其本然地各別和平等地被認識。在涅槃中，同一即是個體化。

蒂利希在與一個佛僧交談中說：「只有當每一個人都具有他自己的本質時，共同性才是可能的，因爲共同性以分離爲前提。你們佛教朋友有的不過是同一，而不是共同性」。對此我不得不提出下列問題：只要上帝和自我都被理解爲實體性的，那麼基督教所理解的共同性和分離不都是不完全的麼？那豈不是說，基督教所理解的共同性和分離的辯證性並非真正的辯證的；從而不能達到終極實在的核心麼？正是在「証涅槃者」於絕對無中與萬事萬物融攝時，才產生佛教的共同性，在這共同性中，萬事萬物皆具有**完全的分殊**，從而又是**完全相對的**。

3. 在這方面，讓我提一下佛教的石圓，蒂利希把它稱爲「同一原則的顯著的表達方式」，但不幸的是帶有些誤解。把他所聞的石圓的說法描繪爲：「這些排列得意味深長的石頭處於一種神秘的全在狀態，它們既在此處，同時又在宇宙的任何地方，它們此時此地的特定存在是無實然意義的」。佛教徒更正確地則應

說：「這些排列得意味深長的石頭既在此處，同時又在宇宙的任何地方」，這並非在一種神秘的全在狀態，而是在涅槃的另一種表達方式空(Sunyata)之中。這個為白沙覆蓋的空圓表示空，與絕對無同一。然而，真正的空恰如真正的涅槃一樣，絕不只是空，即作為諸有的喪失或否定的空。真空——作為對相對意義上的空與實之否定——是一種積極的和創造性的空，萬事萬物處於空中才得以按其特殊性存在和活動。這裏提一下也許是有益的，空就如涅槃一樣，並非一種狀態，而是一種「証悟」。散處白沙上的形狀紛殊的石頭，無非是使萬物如其本然存在和自由運作的真空自我表現。每塊石頭不僅是具有特定形式的某物，而且通過賦形，是超越任何形式的真我的平等不一的自我表現。完全可以說「這些排列得意味深長的石頭既在此處，同時又在宇宙的任何地方」，因為此時此地的空圓裏的石頭，既是它們自身，同時又是超時空的真空的自我表現。假如「它們此時此地的特定存在是」無實然意義的話，那麼白沙圓將呈現出一派死寂的空無，這正是大乘佛教，特別的禪宗，所嚴厲批評的一種虛假平等或寂滅的虛無。正是存在於空圓裏的這些石頭，既平等又獨特地顯示了真正的深邃，真我的創造性的深邃，作為証得絕對無的真我，在萬事萬物的同一性和個體化上把它們含攝周遍。

總之，佛教的石圓不是一種自然神秘主義的產物，更不待說不是有神論的神秘主義了，它是領悟到空即人之真我的創造性表現產物，一得參觀者也許會為觀察到這一點而受到強烈的感染，他會為表現於和作為一個石圓的空所吸引，但即使這空還沒有被這個參觀者有意識地認識到，它依然是存在(亦即真我)的根源。

四、愛、慈悲及其他

4. 在「基督教與佛教的對話」中，順着上述見解中的基本綫索，蒂利希進一步討論了愛和慈悲，一個是基督教的社會人際關係

的倫理原則，另一個則是佛教的社會人際關係的倫理原則。他也討論了它們在對歷史的態度上，基督教革命的性質和佛教超脫的性質的問題。我希望現在毋需詳加討論，就可以知道他對佛教的慈悲及佛教對歷史「超脫的」態度這種見解沒有獲得要領。對此，讓我提幾個問題，並對此附加一些短評。

在宗教對待人、社會和歷史的態度上，變革社會和個人結構的意志真有絕對的必要嗎？就人類處環而言，這種對正義的先知式探求真的是宗教活動中一項不可或缺的要素嗎？一種宗教難道能通過將自身基於以一種革命力量進行變革的意志來證明它對人類社會一歷史實在的反應為正當嗎？這種變革的意志，或對正義的先知式探求，即使建立在愛的基礎上，會不會畢竟違其初衷，引起或曾經引起人類歷史上一場新的無止歇的鬥爭，從而陷入一種「惡無限」(Schlechte Unendlichkeit)嗎？在基督教的末世論^⑫中，難道就沒有有一種視覺上的幻覺嗎？基督教的變革意志無論怎樣可能是起源於愛，但歸根究底它不是從內部而是從外部來接近並努力變革他人、社會及歷史結構的，就愛本身的性質言，這豈不是一種退墮的運動嗎？這樣豈不是必然要產生新的改善，也要產生新的衝突嗎？

按照蒂利希的理解，佛教的「慈悲」是一種一個自身本來可以不受苦的人因認同於其他受苦者而受苦的狀態。他既不以「盡管」的態度去接受他人，也不試圖轉變他，而是通過認同，受他正受着的苦」。與這種理解恰恰相反，在真正的佛教大悲(maha-karuna)中，即使一個人可能深處於苦中，他也「不苦」，因為他通過自我之死與絕對無合一。但這並不意味着此人對苦憤然不覺。相反，他現在第一次能真正與別人「同苦」——這就是「慈悲」的涵義。因此，不管一個人實際上可能多麼苦難深重，通過對苦的空性或非實體性的領悟，他就不會為苦所煩擾。另一方面，通過在悟到絕對無或涅槃的基礎上與他人的根本認同(他人也必須在其

本質上回到和領悟絕對無或涅槃)，人就可以與其他受苦者共同承受痛苦。在一種意義上，我們不接受那仍然耽於自我的執着，尚未回覆到並証悟絕對無的他人。但與此同時，基於對絕對無即「同異不二」原則的認識，**正因**爲這耽於自我的執着的他人尚未回復並証悟絕對無，我們完全接受這些人。在佛教的慈悲裏，並非「盡管」他自私「仍」接受他，而是「正因爲」他的自私才接受他，而通過對絕對無的証悟，深化並超越了這「盡管……仍」的立場。在絕對無中，每一個人，包括他自己和萬物，都能同樣和各自從其生存的根基出發完全自由地運作。

完全可以說，通過先知式的批評和基於神的公義的「變革意志」而建立的基督教信仰的「盡管……仍」的性質，在人類社會和歷史的領域裏作爲一種積極力量發揮了作用（如「戰鬥教會」和「凱旋教會」這些名詞所表示的）；而在佛教認識中的「正因爲」的性質，通過消除、改變別業（personal karma）和共業（collective karma），作爲在一切社會和歷史層面下運行的穩定因素發揮作用。不過，我恐怕基督教信仰中的「盡管……仍」的性質既會緩和，也會增強人們中的緊張，甚至在它加強協調時，也會發生新的衝突，從而陷入一種惡無限中。另一方面，關於佛教認識中不加揀擇地容受萬事萬物（甚至社會的和歷史的罪惡）的「正因爲」性質，由於陷入一種虛假的同一性，將始終存在對世界抱漠然態度的危險。

然而，我認爲必須提出一個更爲根本的問題：在世俗主義起作用**的相同層面**上直接抵抗攻擊和挑戰，對於一種宗教來說，是否爲它對世俗主義作出反應的唯一正當的途徑？是否佛教與其他東方宗教只是由於缺乏基督教所持的抵抗形式，就應馬上被斷定爲完全無力用任何方式來改變人的社會結構和心理結構嗎？宗教對世俗主義本身究竟應抱甚麼態度？這一問題把我們帶到評論蒂利希「基督教—佛教對話」的終點，即這兩大宗教對「神聖」性的理解。這個問題也與我們正在評論的此書最後一章「基督教根據與

其他世界宗教的衝突判斷自身」，尤其是基督教關於評判自身及一般宗教的標準的主要觀點緊密相關。我將另外討論這一問題。

註釋

- ① 保羅·蒂利希：《基督教和世界各宗教的衝突》，紐約和倫敦：哥倫比亞大學出版社，一九六三年。
- ② 見阿部正雄：《作爲今天一大問題的佛教和基督教》，《日本宗教》，第三卷，第二期，第十三至十五頁。
- ③ 請注意蒂利希把「准宗教」（quasi-religion）與「偽宗教」（pseudo-religion）區分開來。按照蒂利希的看法，「准」表示一種真正的相似性，雖未成爲真的，但與真的基於同一觀點；而「偽」則表示一種靠不住的相似性。
- ④ 見本書第十三章「現代思想對宗教的挑戰」。
- ⑤ 見本書第二章「道元論佛性」。
- ⑥ 保羅·蒂利希：《系統神學》，第一卷（芝加哥，伊利諾伊：芝加哥大學出版社，一九五一年），第二三六至二三七頁。
- ⑦ 絕對無的英文對應詞 no-being 或 nothingness 並不完全表達出原義，它的邏輯結構是：絕對的否定（否定之否定）即絕對的肯定。見第五章「非存在與無——東西方關係否定的形而上學性質」。
- ⑧ 保羅·蒂利希：《系統神學》第一卷，第二三七頁。
- ⑨ 保羅·蒂利希：《系統神學》第一卷，第一七六頁。
- ⑩ 佛教的觀點是，真正的個體化必須是同一的和非實體性的。見本書第一章「禪是什麼樣的哲學」。
- ⑪ 保羅·蒂利希：《系統神學》第一卷，第二四五頁。
- ⑫ 末世論（eschatology）基督教神學課題，討論人和世界的結局，認爲到世界的末日，上帝要審判一切活人和死人，這時一切善人將得永生，一切惡人將下地獄。



僧侶在中國書法藝術上的貢獻

(續)

(續上期)

釋靜己——宋代高僧。前書又云：「釋靜己書《偈語碑》，在西安府學。行草甚類英大師。靜己、英之徒也。」

釋善儒——宋眞宗時高僧。前書又云：「《普濟禪院碑》，在汧陽，於侍御永清始獲之，亟稱賞，以爲不滅《聖教》。書者爲僧善儒。署曰：「習晉右將軍王羲之書。」其年爲大中祥符。書雖遜古，猶有唐風。」

釋懷賢——宋代高僧。宋秦觀《淮海集》云：「釋懷賢字潛道，姓何氏，溫州永嘉人。天禧二年，受具戒，時年四歲。多才藝，工於詩，字畫有法。賜號圓通大師。」

釋志言——宋代高僧。俗姓許，壽春人。落髮東京景德寺。時從屠酤游，飲啗無所擇，衆以爲狂。仁宗延入禁中，徑登坐結跏，飯罷遽出，未嘗揖也。或陰卜休咎，書紙揮翰甚疾，字體逾壯，初不可曉，其後多驗。

釋緣槃——宋仁宗時高僧。宋李觀《盱江集》有《答緣槃師見

示草書千字文》詩云：「去年有使自番陽，手藉一函來找我，發函乃是緣槃書，千字滿前雲縷縷。衆人飽食已用心，欲瞧伯英肥美處。當時名士嘉其能，長序短篇聯繡組。」

釋惟悟——宋仁宗景祐中高僧。明安世鳳《墨林快事》稱其字法「清緊適上」。明盛時泰《玄牘記》云：「宋中書門下牒永興軍一通，乃宋仁宗因范雍之改地爲學，欲請《九經》書籍者，當時眉陽僧惟悟正書上石，字畫適勁，有歐陽率更遺法。」

釋佛印——一〇三二——一〇九八年、六十七歲)宋代高僧。名了元，字覺老。嗣法於開先善暹，住雲居四十餘年，德洽淄素。翰林蘇軾謫黃州，師住廬山，相與酬作章句，見《續傳燈錄》。工書。書迹有《李太白傳》墨蹟本，楷書。鈐有「史昭之印」、「潔躬」等鑒藏印。佛印書迹留傳甚少，此本結體扁平如隸書。爲故宮博物院藏《宋元墨寶》冊中之一。《石渠寶笈初編》著錄。《故宮歷代書法全集》有影印。

田光烈

釋思聰——宋代高僧。錢塘人。宋蘇軾《東坡集》云：「思聰字聞復。七歲善彈琴，十二捨琴而學書，書既工，十五捨書而學詩。詩有奇語，老師宿儒皆敬愛之。」

釋意祖——宋代高僧。前書又云：「釋意祖，蜀人。子由自河朔持《蘭亭》歸，寶月大師惟簡請其本，令左綿僧意祖模刻於石。」

釋諤師——宋代高僧。宋魏野《鉅鹿東觀集》有《送諤師赴王寺丞召寫碑》詩曰：「才高吐鳳欺黃絹，墨妙迴鸞命碧雲。雙美便堪傳萬古，義之書法退之文。」

釋希白——宋代高僧。長沙人。字寶月，號慧照大師。慶曆中，嘗以《淳化閣帖》摹刻於潭之郡齋。元馬端臨《文獻通考》云：「希白善書，填本刻石，不甚失真。」

釋希賜——宋代高僧。宋洪邁《容齋三筆》云：「釋希賜，英州人。英州郡守何智甫登石爲橋，東坡作四言詩一首，石刻不存。今刻乃希賜所書也。」

釋若達——宋代高僧。神宗時人。蘇軾《東坡集》有《書若達所書經後》云：「若達所書二經，經爲幾品？品爲幾偈？偈爲幾句？句爲幾字？字爲幾畫？其數無量，而此字畫，平等若一，無有高下、輕重、大小。」

釋道潛——宋代高僧。錢塘人。號參寥子，哲宗朝賜號妙總大師。爲蘇軾客，唱和往還，形於翰墨。宋釋居簡《北磻文集》云：「參寥書謹嚴而疏宕，稱其爲人。」有《參寥子集》。

釋穎德秀——宋代高僧。前書又云：「穎德秀與參寥同時。蘇軾常與參寥一帖云：「穎書《柳鬼傳》，適婉而勁，文賦尤老成。」

釋慈賢——宋代高僧。宋周密《雲烟過眼錄》云：「楊伯崑藏林彥祥《盧鴻草堂圖、雲錦涼歌》，冷雲菴釋慈賢書。」

釋淨曇——宋代高僧。前書又云：「楊伯崑藏林彥祥《盧鴻草

堂圖、金碧潭歌》，無所住淨曇書。」

釋仲殊——宋代高僧。前書又云：「仲殊號太平閒人。楊伯崑藏林彥祥《盧鴻草堂圖、十志詩》，其九則太平閒人仲殊書。」

釋穎彬茂——宋代高僧。宋江少虞《皇朝事實類苑》云：「釋穎彬茂，廬山人，善王書。」

釋夢貞——宋代高僧。前書又云：「釋夢貞，關右人。善柳書。」

釋惠崇——宋代高僧。壽春人，爲宋初九僧之一。善王書，工吟詠，兼善畫，著有《句圖》。

釋苑基——宋代高僧。宋江少虞《皇朝事實類苑》云：「釋苑基，浙東人。善顏書，多寫碑石印板，皆不下前輩。」

釋言法華——宋代高僧。蘇軾嘗云：「僕書作意便髣髴似蔡君謨，得意便似楊風子，更放則似言法華矣。」

數道人——宋代高僧。宋黃庭堅《山谷集》云：「數道人作字，筆勢適勁可愛。」

政禪師——宋代高僧。釋惠洪《石門文字禪》云：「政禪師，秦少游絕愛其書。問其筆法，政曰：「書，心畫也，作意則不妙耳。」喜求兒童字，觀其純氣。少游見其功臣山書，歎爲非積學所致。其純美之韻，如水成文，出於自然。」

釋昭默——宋代高僧。前書又云：「釋昭默書暮年臻妙，自卧疾後無他嗜好，以翰墨爲能事。」

釋瑛公——宋代高僧。前書又云：「釋瑛公風骨清癯，與南州名士游，淡然無營。獨杜門手寫《華嚴經》，精妙簡遠之韻，出於顏柳。」

南禪師——宋代高僧。前書又云：「黃龍南禪師手錄《四十二章經》，筆法深穩莊重而瘦，得顏平原用筆意。」

釋克文——宋代高僧。前書又云：「釋克文，號雲菴。南禪師嫡嗣。元豐中，賜號眞淨大師。禪師學魯公字最有工，當時歸

南公者無不學之，然無出雲菴之右者。有《雲菴語錄》。」

釋棲公——宋代高僧。工小楷。前書又云：「棲公嘗書《大方廣佛華嚴經》於方冊中，其輕妙可以一掌置。開篇蠕蠕如行螳，熟視之，其橫斜曲直，重交反仄，曲盡其妙，不翅如擘窠大書。」

釋敏傳——宋代高僧。前書又云：「釋敏傳，能書，筆楮不擇精粗，飛翰如蠶食葉，俄頃千字，橫斜布列，擘窠棋畫。」

釋宗上人——宋代高僧。前書又云：「宗上人，東甌人，書《僧寶傳》，謹楷精嚴，賢於率更（歐陽詢）遠甚。」

釋圓上人——宋代高僧。前書又云：「圓上人，臨川人。書《僧寶傳》，小字薄紙，畫畫精誠。」

釋法暉——宋代高僧。《宣和書譜》卷六謂法暉「徽宗政和二年「天寧節」，以細書經塔來上，效封人祝萬歲壽。作正書如半芝蕨粒，寫《妙法蓮華經》、《楞嚴經》、《維摩經》等十部，自塔頂起以至趺坐，層級鱗鱗，不差毫末。作字時，取竅密室，正當下筆處容光一點，明而不曜。其字累數百萬，不容脫落，始終如一。」

釋靜萬——宋代高僧。明趙誦《石墨鐫華》云：「釋靜萬工書。宋慈雲寺晉之玉兔寺，去應請之，張仲尹詩之，靜萬集右軍書之。」

釋仁欽——宋徽宗時高僧。清顧炎武《金石文字記》云：「靈岩寺石刻有大觀三年住持仁欽篆書《心經》。」

釋和公——宋徽宗時高僧。宋唐庚《眉山集》云：「曹溪《大鑿禪師碑》，元和中柳柳州文，紹聖中蘇定武書，前長老辨公立石，崇寧初毀去，長老和公更書而刻之。」

釋法具——宋代高僧。宋樓鑰《玫瑰集》云：「釋法具，字圓復，紹興初詩僧。」宋洪邁《容齋三筆》云：「法具，吳人，能詩，字體效王荊公。」

釋處嚴——宋代高僧。宋王十朋《梅溪先生文集》云：「釋處嚴，字伯威，姓曹氏，自號潛澗，溫州樂清人。博學，詩文尤典重，且工書，有晉、唐法。嘗手書《法華》、《光明》二經，以報母德。又書《華嚴經》八十卷。首末不懈，字法益工。」

釋處良——宋代高僧。宋陸游《渭南集》云：「釋處良，字遂翁。會稽山陰劉氏子。紹興五年，甫九歲，以童子得度。英邁玉立，能文辭，善筆札。」

釋行霆——宋代高僧。明陶宗儀《書史會要》云：「釋行霆嘗從吳興宋杞作篆。」

釋德止——宋代高僧。前書云：「釋德止，號清谷，善屬文，尤工正書。」

釋省肇——宋代高僧。前書又云：「省肇一作德肇。廬山人，工行書。廬山多有所書碑刻。」

釋思齊——宋代高僧。前書又云：「釋思齊，杭州人。書師柳公權，有所書《放生池碑》，在杭州。」

釋從密——宋代高僧。前書又云：「釋從密，字世疏，長沙人，以草聖為世所重。」

釋仁濟——宋代高僧。前書又云：「釋仁濟，字澤翁，姓董氏。書師蘇軾。」

釋懷則——宋代高僧。明王世貞《弇州山人稿》云：「釋懷則書《攝山棲霞寺碑》文，集右軍書勒之石，亦《聖教序》遺法也。結體極婉潤逼真。」

釋惠曇——宋代高僧。蔣權《湘山寺狀》云：「釋惠曇，寧宗時人。《真空壇記》，慶元乙卯知塔惠曇書。」

釋溫日觀——宋代高僧。元鄭元祐《遂昌雜錄》云：「釋溫日觀，居葛嶺瑪瑙寺。人但知其畫葡萄，不知其善書也。世傳葡萄多贗，其真者枝葉鬚梗皆草書法也。」

釋淨師——宋代高僧。明陶宗儀《書史會要》云：「釋淨師，

住杭州臨平廣嚴院，善草聖，圓熟有法。紹興初，被召作草。首書「名花傾國兩相歡。」帝不悅，賜罷。今錢塘人家所收稱王逸老合作者，皆其書也。」

釋智成——《中州金石記》評其永安縣緱山通天觀《重修昇仙太子大殿記》云：「碑文工整，字亦端秀，有唐虞、褚風格，緇流辦此，當有書名，然不見聞人。」（見祝嘉《書學史》）。

釋省言——宋代高僧。明趙岫《石墨鐫華》云：「得《心經序》於報恩寺壁間，唐南陽忠國師述，宋九華山僧省言書。書全出伯施（虞世南），幾於亂真。」

釋宗相——宋代高僧。明陶宗儀《書史會要》云：「宗相善詩草，字學精博。」

釋了性——宋代高僧。號大林。為人剛毅，頗負氣節。元至大間，太后創普濟寺於五台山，延了性居之，卒諡弘教。前書又云：「了性，余杭人，精於醫而善草書。」

釋眞延——遼道宗時高僧。《遼史》卷二十一《道宗本紀》云：三教寺《佛頂尊勝陀羅尼幢記》，講僧眞延撰並書。」

釋肅回——遼天祚帝時高僧。清蔣溥《盤山志》載：「感化寺碑》，遼天祚帝乾統七年漁陽南林撰文，沙門肅回書。」

釋彥修——宋代高僧。明安世鳳《墨林快事》云：「釋彥修草書，亦自楊少師出，十得其六七焉。」

釋宗謙——宋代高僧。明于奕正《天下金石志》載：「宋《草堂寺舍利亭記》寧祖武撰，釋宗謙書。」

釋法舟——宋代高僧。明趙琦美《鐵網珊瑚》載：「《洪舜俞帖跋》，有法舟書。」

峨眉道者——宋代高僧。宋周少隱《竹坡詩話》云：「峨眉道者居大梁景德寺二十年，沐浴端坐而逝。書長短句於堂側壁上絕高處云：「明月斜，西風冷。今夜故人來不來，教人立盡梧桐影。」字畫飛動如翔鸞舞鳳，非世間筆也。」（未完）

（上接第41頁「韋陀菩薩是誰？」）

中生出魔相，著了相，著了魔。因此，金剛經破執去相，說得十分明白。世俗相傳金剛經可驅邪治鬼怪妖魔，其實就是金剛經破執去相。若有所見邪魔，誦念金剛經之外，還必須心中真正破執離相才行。

佛陀原不許造像崇拜，但是後世不見像不生敬，自從犍陀羅佛像藝術開始，相沿成風，至今寺廟無不塑像，造像者各隨靈感及推想而塑造出各尊佛菩薩與天神之像，其中也不無真正是根據目擊菩薩化現而塑的，當然大部份仍是臆造的居多，我們若依廟宇的佛像去以相求見佛菩薩，是不一定正確的，不過，有時候，佛菩薩為憐衆生孺慕之苦，也會隨俗地化現為各人所求見的廟宇塑像形相。

帝釋與億萬佛衆，亦有此俯從衆生願望的偶然依像化現的情形，以慰信衆，以安其心，舉例說，上文所說鄭居士全家所見到韋陀化現金甲天神形相，就是最佳實例，鄭氏一家若不見金甲天神形相，怎得安心，怎得勇氣去偷渡日軍封鎖線？世人著「相」，帝釋若不化現如南華寺所奉之韋陀塑像，鄭居士等怎能認識祂而為之見證？

「有相俱妄」，這是不錯的，但是，佛菩薩有時亦以幻相來遂行拯苦度厄安定人心的，我們不能執著「有相俱妄」一句就否定了一切的现象都是非善類的幻相。相是幻的，的確，若乎救度衆生而現幻相，則雖幻亦真，若乎為求私己血食或利益而現相，雖真亦妄！現相者是佛是魔？端視其動機來意，就可分辨。

帝釋在這娑婆世界，被塑造為金甲天神形象，除了上述的種種緣故之外，還有歷史上的因素，下文不妨簡單地談談從人文角度來看帝釋怎樣被稱為韋陀菩薩，當然這些人文觀點，並不能推翻帝釋在無色界複度時空宇宙的存在。

（未完）



日本佛教新宗派日蓮宗

中日佛教關係的肇始。《扶桑略記》《元亨釋書記》均載為南朝梁武帝普通三年（五三二），是年二月司馬達至日本，並於大和板田原結庵供佛，從此釋教流傳東瀛。到隋時，中日佛教關係又有了新的發展。至唐代，兩國佛教界關係更密，日本先後派往中國的學問僧達九十餘人。漢譯佛經、律、論三藏聖典大部均被帶去，其中唐開元年間來華的日僧玄昉帶去的最多，陸續共約達五千餘卷。《妙法蓮華經》是「諸佛如來秘密之藏，於諸經中最也勝妙」。後秦羅什早譯漢文，無疑亦被玄昉攜回日本。自此以後，中國佛教的三宗論、法相宗、華嚴宗、天台宗、律宗、淨土宗、禪宗、密宗等均相繼傳往日本。

日蓮宗創自十三世紀初，開祖為日蓮、法號生房連長，十六歲出家，二十歲到比叡山學習天台教理，閱覽三藏，深達天台宗玄旨，繼而遊歷各地寺院，遍叩諸宗法門，經過研究比較，認為

此宗，由草堂寺學悉了海印經安內容。

華嚴經寶壽幡什法而與雲頂念堂。蓋不出與高丁羅什志願由華甫
吾國來草堂寺時其願，並撰其願願到台于歸大印支科，令平
吾來，此願大丁其願由印古書。我平來日蓮宗開門平續斷
國人及安華，太刊萬平。每一式刊百種，不出我輩中日人及刊

日蓮宗，兩國制法到以眼立法會上論對其，共歸兩
日蓮宗，五志願經「由古刊同印，以表我中日兩國
百丁製願經十三編志願華支開光法會，會土宜願香「中日文刊，
願到，率情丁願刊志願願，並研其願制法四乘共同願重其學
願到，百五十四人，願丁願願，賦願願，交我草堂寺學
金平日對其為各願願，對其大願願願，其大願願
五三二年四月三日以至日本前法會會員 楊作舟

佛教發展至此，已進入「末法時代」，他對各宗法門產生懷疑和不同的見解，認為唯有宣說反映釋迦「本懷」的《法華經》及本經題目「妙法蓮華經」五字，才能拯救眾生，期達國泰民安。後於深草天皇建長五年（三三三）（約當中國宋末）登上高山之頂，面對東升的旭日，高唱經題「妙法蓮華經」十遍，日蓮宗自此建立。後來日蓮又撰寫了一部《立正安國論》誘毀其他諸宗，並於龜山天皇文應元年（二二〇）上呈執政的北條時賴，要求禁止禪宗、淨土宗等，而專奉法華信仰，並認定，只有這樣，國民才能安穩。結果是因此而被流放到伊豆，伊東，後被赦回鎌倉，不久即到甲斐（今山梨縣）身延山建草庵專門從事傳法和著述，有《觀心本尊鈔》《開目鈔》《報恩鈔》《撰時鈔》及《立正安國論》等著作傳世。日蓮在其著作中提出了本尊獨特的「三大秘法」教義。即（一）「本門的本尊」。也就是日蓮親筆書寫的「妙法蓮華經」五字題目和繪有「天部諸尊」（亦即天部善神）的十戒互具的「曼荼羅」（是指類似變相的圖畫）（二）「本門的

題目」。即「妙法蓮華經」五字，此為《法華經》本的精華，口唱題目，就表明皈依本尊，可使身、口、意三業清淨；(三)「本門的戒壇」。題目即戒體(譯為無作，無表，意即防非除惡的功能)，口唱題目即為「無作的圓頓戒」(天台宗之戒法，此宗即所謂圓融諸法、頓速成佛之旨為宗，故名所依之戒為圓頓戒)。「三大秘法」分別定為定、(本尊)慧(題目)、戒(戒壇)，總的說來，其大意思是、只要誠心皈依本尊，口唱題目就可即身成佛，並有可能在現實中呈現佛的國土。由此觀之，以教理與儀規上的比較，日蓮宗比淨土宗還要來得簡單、明了，而且是既重來生，亦重現世，從而體現了佛教適應社會需要的趨向。

日蓮寂於日本後學多天皇弘安五年(二二二)，終年六十一歲，大正天皇曾追授日蓮為「立正大師」。日蓮結庵的身延山、久遠寺是日蓮宗的總本山。這一宗分派很多，有日蓮正宗，法華宗本門派、法華宗陣門派、本門法華宗、本門佛立宗等是其較大的派別。現在新興宗派中著名的有創價學會、靈友會和立正佼成會等。其較大的寺院有二十餘座，教徒多係公明黨人，據說共約有八百多萬人。據近期日蓮宗管長、大僧正金子日威長老當選為全日本佛教會會長，說明日蓮宗已與其它各宗消除了矛盾，走上了友誼團結的道路。

日蓮宗與草堂寺

中國佛教在唐時普遍流行的共有八宗，且相繼流傳到日本，都有很大的發展，並形成了各宗的組織系統。但由於國際政治的隔離，我們從來很少有人聽說過日本國有個「日蓮宗」。自從一九八二年日蓮宗友好訪華使節團來到草堂寺參拜祖庭後，人們才知道日蓮宗還是日本的一大佛教宗派，全日本約有佛教徒七千多萬

人，而日蓮宗就擁有教徒八百多萬人。且大多數教徒係日本公明黨人，它在日本教徒中有一定的權威，享有很高的聲譽。

日蓮宗的創立，是由於鳩摩羅什是我國後秦時期從西域來長安的譯經大師，他在當時的逍遙園大寺中(即現在的戶縣草堂寺)譯出《妙法蓮華經》七卷，其後天台宗即以什譯《法華經》為宗典而開宗。公元六〇四年日本傳教大師最澄來我國游學，在天台山從道邃、行滿二師習天台教觀，回國後在比叡山開創了日本佛教的天台宗。四百年後日僧日蓮於三三三——三三三三年在比叡山學天台宗義，於三三三三根據此宗所依什譯《法華經》的理論，主張稱念《妙法蓮華經》五字經題創立了日本一大佛教宗派——日蓮宗。一九三三年是日蓮上人圓寂七百年紀念，日蓮宗發起捐資雕塑鳩摩羅什三藏法師像，奉安在羅什法師翻譯《法華經》的聖地草堂寺，以報答羅什法師譯經傳教惠澤蒼生的恩德。

一九三三年四月三日以全日本佛教會會長、日蓮宗管長，大僧正金子日威長老為名譽團長，松井大周為團長的日蓮宗友好訪華使節團一行五十四人，為了顯彰遺德，知恩報恩，來到草堂寺參拜祖庭，奉獻了羅什法師雕刻像，並和我國佛教四眾共同隆重地舉行了鳩摩羅什三藏法師奉安開光法會，會上宣讀着「中日友好，世界和平，佛日增輝，正法興隆」的吉祥詞句，以表達中日兩國佛教徒的共同心願，兩國佛教徒分別在法會上誦經持咒，共祝兩國人民安樂，友好萬年。這一友好活動，不但促進中日人民友好往來，也擴大了我國的政治影響。幾年來日蓮宗朋友們每年繼續在組團來草堂寺朝拜瞻禮，並對莊嚴祖庭給予很大的支持，今年準備捐資為羅什法師興建紀念堂。這不但提高了羅什法師的學術地位，也為草堂寺增添了新的歷史內容。



談阿難尊者宣揚大乘六度法

智 銘

一般的佛教學者，多認定「四阿含經」是小乘經典，過去不大受人重視，甚至加以針砭、藐視。其實，小乘佛法中仍蘊含了大乘法，如果說大乘佛法經論是脫胎於小乘佛教，亦不為過，因為大乘經典所論的主題，在小乘佛法的「四阿含經」中，都可以找到它們的理論基礎，也可以這麼說，「四阿含經」是大乘經典的源頭，所以大乘行者不應輕視小乘的「四阿含經」。

同樣地，在讀「增壹阿含」的時候，也發現了當時的小乘聲聞大比丘眾們有排拒大乘思想的現象。在第一次結集的大會上可能還發生過是否應結集大乘法的爭辯。結集主阿難尊者是贊成結集大乘法的一人。在結集之前，阿難還特別為法會上的大比丘眾說了一首很長的偈文，其中有說：

「更有諸法宜分部，世尊所說各各異，出處其五，其五其安，菩薩發意趣大乘，如來說此種種別，了要小乘由其五，人尊說六度無極，布施持戒忍精進，其五其安，其五其安，禪智慧力如月初，還度無極觀諸法。」

這段偈文很露骨地說明了當時的聲聞眾，只重視佛說的小乘法，不重視佛說的大乘法，阿難尊者獨排眾議，認為如來應機說法，各各不同，怎麼可以只集小乘法，而拋棄大乘法呢。阿難尊者為了證明自己的說法，特別舉出佛說的六度大乘菩

薩法以為辯護，現在就來看看阿難尊者如何辯護：

一、修布施度：

阿難尊者在偈文內說：

「諸有勇猛施頭目，身體血肉無所惜，妻妾國財及男女，此名檀度不應棄。」

這偈的意思是說：菩薩修布施度的時候，即使布施自己的頭顱、眼睛、血肉都無所惜，都可以布施給需要的眾生，至於身外之物的妻、妾、國家、財產、兒子、女兒，也都可以布施出去。像這樣的布施大法，是不可以拋棄的。

為甚麼不能拋棄呢？因為一般人最不能割的是自己的頭、目

、血、肉，因為這些一旦布施出來，自己的生命就結束了。這是誰也不願意做的事。至於身外之物的妻、妾、國家、財產、兒女布施給他人，也是千難萬難的事。但是，一位大乘菩薩行者，對本身及身外之物，都可以用來布施，只要對眾生有益，就一無吝嗇，如來要度盡無邊眾生，正需要這種菩薩，所以阿難尊者認為大乘佛教的布施度不應棄。

二、修持戒度：

阿難尊者的偈文說：

「戒度無極如金剛，不毀不犯無漏失，持心護戒如壞瓶，此名戒度不應棄。」

這偈文的意思是說：「菩薩的修戒，為度一切衆生，這堅定持戒的精神有如金剛一樣，對佛陀制定的戒法，既不毀，也不犯，使自己的戒體已至無漏失的境界，菩薩既護持禁戒，有如持着壞瓶行走的人，小心翼翼地慎防跌破，這種大乘菩薩的戒度怎麼可以拋棄呢？」

佛陀護戒，是為大乘、小乘所共修，如比丘戒，比丘尼戒，小乘人固然要修，大乘人也要修。大乘菩薩除了要修小乘的比丘戒、比丘尼戒以外，同時還要修三聚戒。凡出家比丘、比丘尼受完具戒以後，必再受這大乘三聚淨。它們是：

攝律儀戒：須受持五、八、十具等一切之戒律。

攝善法戒：以修一切善法為戒。

攝衆生戒：以饒益一切衆生為戒。

大乘菩薩所修的戒，遠超過小乘聲聞所修的戒，所以阿難尊者認為大乘的戒度不應棄。

三、修忍辱度：

阿難尊者的偈文說：

「或有人來截手足 不起瞋恚忍力强

如海含容無增減 此名忍度不應棄」

這段偈文的意思是說：一個修大乘菩薩行的行者，若有人要斫截他的手足，他也不會起瞋恚心，因為他已修得了強力的忍辱度，凡修得忍辱度的菩薩，他的心量有如大海一樣，雖然有百川流注大海之中，但大海之水不見有增有減。菩薩修得了忍辱度以後，對截其手足者不瞋，對恭敬供養者不愛，在他平等的心理上如大海似的能容一切而不增不減，這樣的忍辱度怎麼可以拋棄呢？

「忍」，本來是小乘人與大乘人所應共修的德目，但菩薩修忍的範圍比小乘人為大。所遭遇的困難，大乘人也遠比小乘人為多。龍樹菩薩在「大智度論」中解釋「忍辱度」的時候，認為忍有生忍

與法忍二種。凡修生忍者會得福德；修法忍者會得智慧。生忍是忍受自身的苦惡，而法忍則是忍受外來的一切苦惡。小乘人與大乘人修生忍沒有多大的分別，但修法忍就有些分別了，例如小乘人多住阿蘭若，所接觸的人際關係少，所受的外來苦惡也少，而大乘人為要度衆生，必須要入衆生中，接觸的人際關係多，所受的外來苦惡自然也較多，所以大乘人修忍比小乘人修忍要困難得多，如手足被他人斫截尚要能忍，這是一件難忍的事，但大乘行者難忍能忍，所以這樣的大法阿難尊者認為不可棄。

四、修精進度：

阿難尊者的偈說：

「諸有造作諸惡行 身口意三無厭足

妨人諸心不至道 此名進度不應棄」

這段偈文的意思是說：一切衆生造作了許多惡行，那些惡行都是從身、口、意三業造作出來的，而且是無厭足的，這三業惡行妨害大乘行者不能達於至道的涅槃境界，所以必須精進才能去惡行善，將身、口、意三惡業，轉為身、口、意三善業，善業是解脫之因，是成佛之因，這樣的大法，阿難尊者認為怎麼可以拋棄呢？

龍樹菩薩更說：「一切今世、後世道德利益，皆由精進得，若人欲自度，尚當精進，何況菩薩誓願欲度一切？」

所以，精進法是一切諸善法的根本，由精進度可以出生一切諸道法，一切善法皆從精進不放逸生，精進度既有這麼大的利益，所以阿難尊者認為不可棄。

五、修禪定度：

阿難尊者的偈文說：

「諸有坐禪出入息 心意堅固無亂意

正使地動身不傾 此名禪定不應棄」

這段偈文的意思是說：修道的人，以修數出入息法入禪定的

時候，他的心意堅固而無襍亂的妄想存在，即使是發生地震，山崩地裂，入定了的大乘菩薩，其身體也不會傾斜，像這樣的禪定大法，怎麼可以拋棄呢？

修禪定也是大小乘行者所共具而必修的德目，尤其小乘人以修禪定爲第一功課，因爲小乘人修禪定的目的是爲求自我的解脫，也就是獨善其身，大乘人雖發誓願度衆生，但仍得修禪定，如有人問龍樹菩薩：

「菩薩法以度一切衆生爲事，何以故閑坐林澤，靜默山間，獨善其身，捨棄衆生？」

龍樹菩薩答說：

「菩薩身雖遠離衆生，心常不捨，靜處求定，獲得實智慧，以度一切。」

因此，大乘行者也要修禪定，得到實智慧以後，就能度更多的衆生。所以阿難尊者認爲佛陀之出世，無非是爲度衆，現菩薩勤修禪定以度衆生，這樣的大法是不可以拋棄的。

六、修智慧度：

阿難尊者的偈說：

「以智慧力知塵數 劫數兆載不可稱

書疏業聚意不亂 此名智度不能棄」

這段偈文的意思是說：塵數事是非常複雜的，唯有修得了智慧，才能知道塵數的爲害衆生，而這種危害是自劫初之時起，已經不知有多少劫數及兆載的時間了，塵數的爲害衆生實在太深了，菩薩爲了度脫衆生因塵數而受的危害，在努力修學智慧，即使在書寫經疏或有宿世業聚報應來臨的時候，他修智慧的意志也不會因而紊亂或動搖。這種一心爲衆生而修智的大法，阿難尊者認爲是不可棄的。

大乘菩薩既能修得智慧，自然就能成就涅槃，這種涅槃與小乘四果阿羅漢成就的涅槃是沒有甚麼分別的。所以阿難尊者接着

說了一段偈文：

「諸法甚深論空理 難明難了不可觀
將來後進懷狐疑 此菩薩德不應棄

阿難自陳有是念 菩薩之行愚不信
除諸羅漢信解脫 爾乃有信無猶豫
四部之衆發道意 及諸一切衆生類
彼有牢信不狐疑 集此諸法爲一分

彌勒稱善快哉說 發趣大乘意甚廣」

這段偈文是阿難尊者勸與會大衆，對菩薩的大乘法不要生狐疑，爲了佛法能完整地保留下來，所以他堅持要結集大乘法教這一分，與會的彌勒菩薩聽了，非常的高興，催促阿難尊者快點說出來，使大乘深廣的大乘法義能夠發揚光大。

由這些的偈文中，不難知道佛住世時，說了小乘佛教，也說了大乘佛教。但當時的佛弟子們修聞聲的人居多，修大乘菩薩行的人居少，所以佛滅後的一二百年間，盡是小乘法的天下，佔有了印度及南方諸國的空間；佛滅後的一二百年，大乘佛教逐漸成立，乃由此而傳至西域，再由西域傳入中國生根，開花、結果。佛法傳入中國時，是大小乘法同時傳入的，爲甚麼小乘法沒有被接納而獨接納大乘法呢？這實在是件不可思議的事。

現在世界的佛教，小乘佛教國家，對大乘佛教，仍採不承認的態度，而大乘佛教也有點瞧不起小乘佛法，甚至罵他們是「蕉芽敗種」。真正說來，每一個佛系，既要修小乘法，又要修大乘法，是不可以偏廢的，如：「般若心經」上說：

「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」

這四句經文中，「行深般若」、「照見五蘊皆空」是自利的小乘法，「度一切苦厄」是利他的大乘法，二者是兼修的。是不可以偏廢的。

(完)

論部派佛教的輪迴主體觀念

黃俊威

自我、無我及「補特伽羅」的定義

(一) 自我的定義

「我」之一詞，梵語是ātman，巴利文作attan，西藏語是bdag^①。其實，此語之原初動詞語根是√at，含有呼吸、氣息之意，由此而轉變成名詞的ātman^②，其意大致上是指：自我、自己、自身、靈魂、生命、精髓、本質、本體、本性、最高我。同時，此語在希臘文是ἀτμός，德文是atmen^③，因此，有關「我」之一詞，彼此之間在語源上都可找到其共同的根源。

雖然，「我」之觀念，最初是源自於吠陀經典及奧義書，然而在後期各學派的思想發展中，「我」之用語，已經略有明顯的差異。例如，數論派(Sāṃkhya)把「我」稱為Puruṣa(神我)；而耆

那教則把「我」稱為Jīva(命我)，由於名稱不同，因而相對其本身之理論體系當然亦有差異。

現在，我們僅就各派對「我」的定義，大致扼要說明如下：

(1) 奧義書中有關「我」的定義：據日人高崎直道整理『布利哈德奧義書』一、四(Bṛhadāraṅkōpaniṣad, 1, 4)所得的意見，認為「我」包含有創造者、最高原理、個體原理、自己、自身、胴體、本質、自我、精神原理、氣息、靈魂和不死的原素等意義^④。而吠壇多學派(Vedānta)著名的註釋家商羯羅(Saṅkara 788 A.D.?)，在註釋『伽他奧義書』1、1、1(Kaṭha-āpaniṣad, 2, 1, 1)時，曾引一頌來解釋自我云：「自我是遍在的，他是知的主體，又是經驗和照察一切的主體，祂是不死的，而且永遠也不會變化。」^⑤由此看來，商羯羅的解釋，頗能具體掌握得到自我觀念在奧義書中所含藏的深刻意義！

(2) 數論派(Sāṃkhya)對自我的定義：數論派把自我看作實體

精神原理，稱爲「神我」(Purusa)。事實上，這是源自於『梨俱吠陀』(ṛgveda)而來的觀念⑥。

考Purusa一語，原本是指原人歌(purusa)中之「原人」，由此而轉變爲數論派的專門術語，代表了純粹精神的原理。據『梨俱吠陀』十、九十、一(ṛgveda 10, 90, 2)『原人歌』所載Purusa是「既生未生之全體……乃不死性之主」。所謂：

「唯Purusa，爲既生未生之全體，而由食以養之，彼乃不死性之主(amratasyaiśana)也。」⑦

因此，數論派以「神我」(Purusa)來作爲純粹精神的最終實體，很可能是源自『原人歌』的觀念。而且，在另一方面，與之相對的物質原理，便是「自性」(prakṛti)，這是成就現象世界的開展原理，含有質料因的意味。當神我與自性相互結合時，便可開展出現象世界，這便是所謂的「二元二十五諦」的存在真相⑧。

由於神我是以多數的方式存在，因此，「神我」的多數是一切有情生死輪迴，個別差異之根據⑨。「神我」若要獲得充份的解脫，除非它能認清「神我」與「自性」的本質，是完全不同的東西，進而淨化「神我」，這樣才可獲得根本解脫。

倘若我們把「神我」的性質作扼要的描述，便會發現它大致有五種特性，即：

(一)現證性sākṣitva；(二)獨存kaivalya；(三)中直madhyasthya；(四)見者drasṭṛ；和(五)非作者akarar。

前四項是積極的性質，而後者則是消極的性質⑩。由此可見：數論派試圖把「神我」視作：

- (一)一切認識作用的根源⑪。
- (二)一切有情生死輪迴個別差異性之所依⑫；以及
- (三)達到究竟解脫之再終主體⑬。

以上三項，也正是數論派對「神我」所作的根本看法。

(3)勝論派(Vaiśeṣika)對「我」所下的定義：勝論派學者立地

、水、火、風、空、時、方、我；及意爲九種實體，前七種(即：地、水、火、風、空、時、方)是存在於身體以外；而後二者(我、意)則存在於身體之內。其中，「我」(ātman)則屬於九種實體中的第八種(V.S.II.5)⑭。

有關「我」的存在證明有：呼息、吸息、閉目、開目、生命、意的運動；其他感官的變化、快感、不快感、欲望、嫌惡、意志活動(V.S.II.24)⑮。因爲每一個人都具有這些屬性，所以，我們不得不承認有「我」(ātman)的存在⑯。此外，有關「我」的特徵還有：

(一)「我」是由感官與對象的接觸所產生的認識根據和證明(V.S.II.29)。

(二)所謂「自我觀念」的主體，便是「我」(V.S.II.29)。

(三)由於這個「我」也有快感、不快感等產生，所以它是本質的，唯一的存在(V.S.II.2,19)。

(四)然而，實際上是有多數的「我」存在(V.S.II.2,20)。

(五)其他的「我」有活動與停止，各種的「我」分別是能知和所知(V.S.II.1,19)⑰。

(4)正理派(Nyāya)對「我」所下的定義：由於正理派與勝論派是姊妹派的關係，因此，正理派對於「我」的觀念，主要是承自於勝論派。

正理派承認「我」是綿亘過去、現在、未來三世，實有恆存。依一生之行動如何，輪迴轉生⑱。站在認識論而言：「我」是認識的主體；它是一切見者(sarvadrasṭṛ)、一切享受者(sarvabhoktr)、一切知者(sarvajña)、一切直觀者(sarvānbhāvin)等⑲。

同時，正理派更以歸謬論法，證明「我」必須存在：

1. 假如不承認有「我」的存在；那麼，我們的意識統一作用即不能成立。

2. 尤其是在理論實踐中，行爲的責任更屬不明確。

3. 假如是以意(*manas*)來取代「我」的話，則認識作用便應該是同時俱起了。

4. 假如不承認有「我」的存在，那麼，有關過去的記憶現象便不能說明，而淪爲無因論了^⑳。

正理派這幾個論證「我」必須存在的歸謬論法，亦使得佛滅後的部派佛教學者，在「無我論」的大前提，感到進退爲艱，以致終於迫使有「補特伽羅」觀念的提出。有關這一點，將會在論文的後部份詳加討論。

5. 耆那教(*Jaina*)對自我所下的定義：耆那教的宇宙論，基本上是採取心物二元的積聚說(*arambhavāda*)，亦即精神原理和物質原理兩大類。精神原理便稱之爲「命我」(*Jiva*)，它是一切生命的總根源，最小指微生物的感性主體，最大則指最高我的解脫主體^㉑。

另外，與之相對的物質原理，便稱爲「非命」(*ajiva*)，其構成要素有四種：

(一) 材料物質的「補特伽羅」(*pudgala*)。

(二) 運動因的「法」(*dharma*)。

(三) 靜止因的「非法」(*adhama*)。和

(四) 虛空(*ākāśa*)。

在這四種物質原理中，其中最值得注意的，便是作爲材料物質的「補特伽羅」觀念。部派佛教中的犢子部(*Vātsīputīya*)，以「補特伽羅」(*pudgala*)來作爲輪迴主體，已經帶有極濃厚的物質論色，而這一個觀念，很可能是源自耆那教^㉒。

站在耆那教的觀點：「命我」本身上有昇性，當死後而沒有肉體存在時，如果其生類有解脫者，即由其上昇性而直線上昇，進而衝入世界的最高處；亦即解脫者的世界，享受著永遠的自在生活和妙樂。然而，假如「命我」沒有得到解脫，即由其業身的作用

，作屈折運動而趨往新的生趣，而成爲相應於其業的生類，這便是輪迴轉生^㉓。

因此，「命我」若要獲得解脫，除非它能設法抑制業物質「補特伽羅」的漏入，這樣，「命我」才可上昇到世界的最高處，回復到最高我的解脫主體^㉔。

綜合以上各派的觀點，我們大可清楚地看出：以上各學派的自我觀，基本上是承襲於奧義書中「絕對我」的觀念，而這一個「絕對我」，或稱「最高我」(*uttama purusa*)，除了是作爲有意義上的最終實體而被肯定外，同時，它也是發動一切生命現象，行爲現象的總根源。因此，舉凡一切的生命現象，行爲現象，倘若離開了這一個生命「主體」的話，便會成爲無理解的矛盾。而本論文即朝著這一個方向，去進一步探討佛教的「無我」觀念，是否有違反這一種生命現象、行爲現象的「主體」意味存在，並藉以深入探討整個部派佛教「補特伽羅」觀念的得失。

註釋：

①『望月佛教大辭典』(世界聖典刊行協會，昭和四十九年五月十日十版發行)第一冊，頁三二一。

②請參閱中村元編、葉阿月譯『印度思想』(幼獅文化事業公司，民國七十三年九月初版)頁六四，及四三一。

③請參閱中村元『自我と無我』(平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)頁十七。

④請參閱前書，頁一五一、一五二。高崎直道『古ウバニシキツドのアートメン觀』一文。

⑤請參閱Dr. C. Sharma, A critical survey of Indian Philosophy, P.19。此段譯文，乃引自『新亞書院學術年刊』第十五期，霍韜晦著「原始佛教無我觀念的探討」一文，頁二三八，註十一。

⑥請參閱高楠次郎、木村泰賢著、高觀廬譯『印度哲學宗教史』（台灣商務印書館，民國六四年五月台二版）頁一三九—一四八。

⑦此段引文，乃轉引自前書，頁一四八。『原人歌』，吠一〇、九〇、第二條。

⑧所謂「二元二十五諦」；即是指純粹精神原理的「神我」Purusa；與物質原理之「自性」Prakṛti兩者相互結合所產生的二十五種變化。

分別是：1. 神我、2. 自性、3. 覺buddhi或大mahat、4. 我慢ahankāra。五唯Pancatanmātras中之5. 色、6. 聲、7. 香、8. 味、9. 觸。十根中又分五支根Pancabuddhindriyas和五知根Pañca-karmendriyas。五知根即：10耳、11皮、12眼、13舌、14鼻。五作根是15舌、16手、17足、18生殖器upastha、19排泄器pāyu、20意manas。再加上五大Pañca-mahābhūtas、即21空ākāśa、22風vāyu、23火tejas、24水āpa、25地pṛithivi、共二十五種元素，故稱「二元二十五諦」。詳情可參閱中村元編、葉阿月譯『印度思想』頁一〇—一二二。又；黃懺華『印度哲學史綱』（眞善美出版社，民國六四年元月再版）頁五〇。

⑨請參閱中村元『自我と無我』，頁二七六。山口惠照「サーンキヤ體系におけるプルシヤの概念」一文。

⑩中村元『自我と無我』，頁二八二。又金七十論卷上說神我相：「性翻變異，故我證養成立。獨存、中直、見者、非作品」（大正五四，頁一二四五—一二六二）。

⑪⑫⑬⑭⑮請參閱前書，頁二七三、二七六、二八二、二九一。

⑯請參閱中村元編、葉阿月譯『印度思想』，頁二二。

⑰中村元『自我と無我』，頁二九二。宮坂有勝「ニヤーヤ學

派におけるアートマンの問題」一文。

⑱請參閱黃懺華『印度哲學史綱』（眞善美出版社，民國六四年元月再版）頁八九。

⑲中村元『自我と無我』，頁三〇六、三〇七。宮坂有勝「ニヤーヤにおけるアートマンの問題」一文。

⑳同前書，頁三一。

㉑同前書，頁二二九。宇野惇「ジヤイナ教の我論」一文。

㉒這一種看法，連中國當代著名的佛教學者呂澂先生亦特別強調。他說：「犢子把補特伽羅當成生命的，帶有物質的意義，這與耆那教的說法就相似了。仔細推究，相互影響是可能的。」詳情請參閱呂澂『印度佛學思想概論』（天華出版事業股份有限公司，民國七一年七月一日初版）頁七八。

㉓請參閱中村元編、葉阿月譯『印度思想』，頁八五。松濤誠廉「耆那教」一文。

㉔請參閱中村元『自我と無我』，頁二四二。宇野惇「ジヤイナ教の我論」一文。

(二)無我的定義

在巴利文聖典中，「無我」的原語是anattā（主格是anatta），此語有時候是名詞，然而，作為述語而用在形容詞的情況也有。不論在何種情況，此語總有兩個意思：

一、「不是我」、「非我」(not a soul)；

二、「沒有我」、「無我」(without a soul)①。

而在漢譯經典中，「無我」的直接意義是：「這些東西沒有我」；「這些東西是無我的」。事實上，梵語的anātma, anātmaka, nirātman, nirātmika等語，亦可譯為「無我」。而明確的抽象名詞

有 nirātmanya 和 nirātmanbhava (無我性)，還有，在文章的形式上，寫成「我不存在」(nasty atma) 的情況也有。更有些把「無我所」意思的 amanaḥ, nirmana 等語譯成「無我」。因此，在漢譯中所謂「無我」之梵語原義是多樣性的，有關這一點，大可從梵語的檢討中得知②。

「無我」一詞，既然意義上含有：(1)「不是我」，「無我」(not a soul)；和(2)「沒有我」、「無我」(without a soul) 兩重涵義。那麼，現在的問題是：原始佛教的「無我論」，到底是採取那一種態度呢？

倘若把「無我」解釋成「不是我」或「非我」，這祇不過是表示這些對象物本身並不屬於「我」而已，却並沒有表示此「我」本身的不存在(沒有我)③。換句話說：對於「我」的本身是否存在，在這裏是存而不論的。

可是，假如把「無我」解釋成「沒有我」，這便帶有極濃厚的「主體」否定意味。如此，在「主體」的存在遭否定的情況下，接下來的問題便是：「輪迴主體」如何可能？業力相續如何可能？這一連串的問題產生。

然而，原始佛教事實上不需要去面對這些問題，最主要的原因是：原始佛教「無我論」所包涵的「主體」否定意味(沒有我)基本上並不強烈。同時，原始佛教所指的「我」，也沒有很明顯地牽涉到奧義書中「絕對我」或「最高我」的觀念④。因此，任何有關對「我」是否存在作形而上或存有意義上的探討，對於原始佛教來說，基本上是不切實際的。

事實上，「無我論」之所以成爲輪迴主體問題的最大困擾，恐怕是要到了部派佛教以後；由於說一切有部站在對存在事物的分析立場，正式否定了「我」的「實體」開始，輪迴主體的存在與否，才會因此而成爲了部派佛教所急需討論的焦點。

因此，我們大可在簡潔地說：原始佛教對於「無我」的定義

，基本上是採取不可把「非我」、「不是我」的東西看作是「我」的態度；透過指出這一切對象或目的物都不屬於「我」以後，從而使得每一個人都能從「我」及「我所」的執著中獲得解脫。所以，原始佛教的「無我論」，基本上是一個宗教意義的實踐命題，而不是作爲一個存有意義的否定自我命題。「無我論」後來之所以會演變成存有意義的否定自我命題，這恐怕是要到了部派佛教出現以後才發生的事情⑤。

註釋：

①②中村元『自我と無我』(平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)頁三、頁四。「序」的部份。

③請參閱玉城康四郎編、李世傑譯『佛教思想』(幼獅文化事業公司，民國七四年六月版)頁四三。平川彰「初期佛教的倫理」一文。

④松濤誠廉先生在其「耆那教」一文中，亦有提出以上的觀點云：「佛教的『無我』思想，可推想也是耆那教的苦與無常的思想線上所發展的，原來與行動的主體及輪迴的主體的想法沒有關係。如果把苦當做是解除對世間的執著，而把無常當做是解除對事物的執著的話，『無我』可認爲是解除對自己執著的學說。……於兩教的初期，全然沒有當做古烏帕尼沙德的絕對者的「我」之思想。」詳情請參閱中村元編、葉阿月譯『印度思想』，頁一〇五。

⑤請參閱玉城康四郎著、李世傑譯『佛教思想』(一)，頁一二「原序」部份所說：在最初期的原始經典中，「無我」並不是表示「我的否定」，而是指離開「對於『我』的『執著』」的意思，故而極主張「自己的主體性」(『法句經』)。到了新出的經典時，才建立了依於五蘊之無我說：即我們的存在，係由

色、受、想、行、識五個集聚而成立，認為任何處都沒有「我」的「實體」。在部派佛教時代，這個見解也被承襲。這個時代初期的珍貴文獻「彌蘭陀王之間」，很明顯地表示着這個見解，尤其是把這個見解當做「希臘精神的自我」與「佛教無我」之對質來看，是很有趣的。再從「有部」的立場看，存在的分析更加精密，「我」的「實體」被否認，而認為有種種理法的存在……。」

(三) 補特伽羅的定義

「補特伽羅」一語，是梵語Pudgala的音譯，此語也可被譯作「富特伽羅」、「弗伽羅」、「福伽羅」、「富伽羅」等。此語在巴利文是puggala，西藏語是gan-zag，而傳統的意譯，都喜歡把它譯作「數取趣」、「人」或「眾數者」，意即不斷趨向諸趣輪迴的主體①，本是「我」(ātman)的異稱，然而加上了「不可說」的簡別，當然亦非外道之「我」可比②。

因此，「補特伽羅」的作用，主要是用作取代印度其他各派思想中有關「我」(ātman)的功能。由於原始佛教實踐意義的「無我論」、經過說一切有部的進一步理論分析後，「無我論」却正式成為了一個存有的命題。如此一來，在「我」遭受到正式否定③後，「我」的存在與「輪迴主體」之間的問題，便產生了很大的矛盾。

部派佛教，爲了要堅持「無我論」的立場，然而，又不得不對輪迴的主題問題作出交代，因此，祇能在不違反佛教基本教義的情況下，成立一套與外教截然不同的輪迴理論，藉以應付外教徒的嚴重挑戰。犢子部(Vātsīputrīya)在這種情況下，便首先提出以「補特伽羅」來作爲輪迴的主體。雖然，各部派在表面上都是對犢子部採取否定的態度，然而，暗地裏却慢慢接受的；如說一切有部後來便在「五蘊和合」的作用關係上，承認有一般的「世俗補

特伽羅」的存在④；後來的經量部、化地部和大眾部，都分別成立「勝義補特伽羅」；「窮生死蘊」和「根本識」等理論，這些不論從五蘊、六識以外所成立的輪迴主體，不都是「我」(ātman)的異名嗎⑤？

事實上，「補特伽羅」這一個名詞，最初並非佛教所獨有，而是淵源自耆那教(Jaina)的物質因觀念。在耆那教的觀點認為：世界是一個由心物二元所積聚而來，這便是精神原理與物質原理二元論的積聚說(ārambhavāda)。在這裏，耆那教把精神原理稱爲「命我」(jīva)；而把相對的物質原理稱爲「非命」(ajīva)，它的構成因素有四種：(1)物質因的「補特伽羅」(pudgala)、(2)運動因的「法」(dharma)、(3)靜止因的「非法」(adhama)、(4)虛空(ākāśa)。其中，自作用上所得到的物質體，便是「補特伽羅」，它是提供自己具體化的物質要素⑥。

從耆那教對自我的宗教實踐面而言，是經常與物質因「補特伽羅」所成的「業」(karma)，相提並論。因爲「業」是唯一使「命我」(jīva)輪迴於地獄、畜牲、人間、天界的力量，由於有身口意的行爲(業)，引發了「命我」中所依附的物質實體，因而構成了口意的感官(六入)存在，這便是物質的「補特伽羅」⑦。按「補特伽羅」一語之梵語pudgala，乃由地獄義之pun，與墮落義之gal所組成(pun(d)+gal+a)，其組合義即爲「墮落地獄者」⑧。

因此，「補特伽羅」其實正是使「命我」與「業」之間構成輪迴的物體，而解脫的可能，也祇有透過對「補特伽羅」的徹底斷除才能達到。所以，從耆那教的觀點看來：「補特伽羅」帶有極濃厚的物質因意味，這是可以肯定的⑨。然而，犢子部爲何會採用耆那教這一種「補特伽羅」觀念來作爲輪迴的主體呢？

據呂澂先生的意見認爲：犢子部接受耆那教的思想影響，可能跟彼此之間的地緣關係有關。例如：

犢子學說反映了當時支持他們的第三階級意識。所謂第三階

級的長者、富商的意識是：

- (1) 以個人為中心；
- (2) 重視現實利益；
- (3) 由於商業要冒風險，難於有把握，所以十分相信命運。這些思想，正好反映於犢子的主張中。

與此同時，在佛教流行區，還同時流行著耆那教，耆那也得到商人的支持，犢子與耆那之間，不會沒有相互影響之處。耆那教講七諦，主要是「命」「非命」……在「非命」中，就有補特伽羅。照他們理論講，補特伽羅是物質性的，而且是發動生命現象的東西。生命之成為生命，全靠補特伽羅的發動；如人們的思想、說話、呼吸現象所以產生，即在於有補特伽羅的發動。這樣，「非命」的補特伽羅與「命」的人我結合異常密切，就進一步把生命作了形下性的解釋。犢子部把補特伽羅當成生命的我，帶有物質性的意義，這與耆那教的說法就相似了。仔細推究，相互影響是可能的^⑩。

由此可見，補特伽羅的觀念，在耆那教來說，也正是「業」的物質化說明，它也正包含了輪迴染污的物質形下性要素，作為輪迴的主體，也是最好不過的，而且，還可以儘量避免了正式提倡「我」(atman)所遭受到的敏感問題。因此，犢子部採取耆那教的「補特伽羅」觀念，很可能跟彼此之間的地緣因素有關^⑪。

註譯：

- ① 請參閱『望月佛教大辭典』第五冊(望月五、四四八九中)
- ② 印順『唯識學探源』(慧日講堂，民國六十七年十一月重三版)頁五一。
- ③ 請參閱中村元編、葉阿月譯『印度思想』，(幼獅文化事業公司，民國七三年九月初版)頁一一。
- ④ 請參閱印順『唯識學探源』(慧日講堂，民國六十七年十一月

重三版)頁六二。

⑤ 呂澂『印度佛教思想概論』(天華出版事業股份有限公司，民國七一年七月一日初版)頁七五。

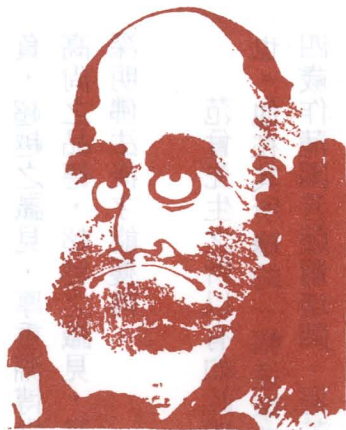
⑥ ⑦ 中村元『自我と無我』(平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)，頁二二九、二二二。宇野惇『ジャイナ教の我論』一文。

⑧ 『望月佛教大辭典』頁四四九〇上。

⑨ ⑩ 呂澂先生在其『印度佛教思想概論』一書中亦說：「這一輪迴主體，還是屬於五蘊的，離不開形下的因素。由此，他們把生命看成是物質性的這一意義，不論是從業的理論，或者從輪迴諸道的理論，都是很明顯的看得出來。」請參閱本書第七七頁部份、頁七八。

⑪ 據呂澂先生認為：「犢子部流行地區，據文獻及考古資料看，是從中印逐漸到西印，最後在西印落戶。義淨去印時，它們的勢力已很強大，在摩臘婆形成一個佛教中心，與中印的那爛陀相抗衡。同時還可看出，犢子部的發展與那時外來的塞族入侵勢力有關。……大約在公元前二世紀，塞族侵入印度，並在北印、西印、中印建立了國家。靠近中印所建的國家在摩倫羅，據考古資料證明，犢子部即在這一地區開始流行的。在西印所建立的國家是以摩臘婆為中心，至公元一世紀，更侵入西南印度的摩訶刺陀，犢子部也相繼在這些地區得到發展。塞族國家在印度是以商業發達馳名的，特別是西邊臨海，可與西方的波斯、阿拉伯以至羅馬通商。從考古資料看出，支持犢子的也多是商人。這種社會情況，也影響到犢子部的學說。他們的許多主張，正是反映了這一個階層的意識。」詳見於呂澂『印度佛教思想概論』，頁七一。

(完)



應是山蘭悟畫禪

——論范曾的佛學思想

劉繼漢

梁啟超先生有言：「佛教乃智信而非迷信，乃入世而非厭世，乃積極而非消極，乃兼善而非獨善」。綜觀中國歷史，凡對社會進步做出大貢獻者，絕大多數都對佛學有過研究或是虔誠的佛教徒；至少受到過佛教思想的影響。有的人雖然自稱不是佛教徒，有的人甚至公開謗佛，但在他們的言談中和文字作品裏無不時時引用了禪語佛言，以佛教來完善自己的思想體系。促進了他們在事業上的成就。即使在當今科學、技術飛速發展的時代，佛教更顯示出了其不可估量的影響。誠如國父孫中山先生早就說過的：「佛學是哲學之母，研究佛學可補科學之偏。」近年來科學家研究的新成果更進一步印證了佛教的偉大，亦更進一步印證了佛教乃研究宇宙、人類唯一的真理。如著名數學家約翰·馮·紐愛博士說：「人體可能具有一種非物質的識我，控制肉體的大腦和遙控物質。」這正合佛所說的「諸法由心做」，「相由心生」的教義。又如愛因斯坦所說的「量子學的內部是有瑕疵的，個為它把人類

引領到，對於現實產生離奇的虛妄性結論！」這又證實了心經所說：「色不異空，空不異色」及「有相皆妄」是顛簸不破的真理。更有那許多連科學都無法解釋的怪現象，經佛法一說亦就圓融無礙了。」正如金剛經所云：「是故如來說一切法皆是佛法。」唯有大善知識，宿根聰慧者能悟此理。而著名畫家、詩人，學者范曾先生正乃當今之世的一位大善知識。

范曾先生乃當今之世一位曠世奇才，他不僅以驚人的書畫之藝震攝了世界，亦以其廣博的學識，崇高的人品，使世人膺服。不難想像，他之所以能獲得今天如此成就，當初他不知付出過多大的辛勞。所謂「惟日孜孜，無取逸豫」的境況他是深有感受的。誠如他自己所說：「我范曾並非天才，我祇知道每晨五點起牀。」但僅憑自身的奮鬥是否都能獲得如此的碩果呢？古人所言：「謀事在人，成事在天」，即是最好的答案。對於范曾先生的書畫詩

文的造詣，著名畫家申石伽先生曾經說過：「范曾畫中的氣韻是無可比擬的；這是他宿世的靈氣，即使高手臨摹亦學不像的，實在了不起。」蔡介如先生說：「范曾先生的畫不能說是絕後的，但確實是空前的。」劉海粟先生：「范曾的畫前無古人，超過了任伯年。」先師正果法師說：「范曾宿根聰慧，能為歷代祖師造像，功德無量。……」正因如此，范曾先生的畫已成為世界藝術的珍寶。在日本岡山建有「范曾美術館」，這是中國畫家在國外被外國人建立的永久性紀念館的第一人。據云：「日本前首相中曾根先生，在其財產保險清單中唯有一幢住房和范曾先生的兩幅畫。法國總理施密特以能在其辦公室內掛有一小幅范曾先生的畫而感到自豪。前不久，著名物理學家楊振寧博士說：「我很喜歡范曾先生的畫，但在美國一打聽價錢，很貴，我買不起。」後來由萬里副總理轉送了一幅給他。……范曾先生的畫越來越被世界各階層人士所愛，所珍藏。

中國書畫藝術歷來是以其氣韻來評其優劣，定其品位的。所謂：「能移其形似而尚其骨氣，以形似之外求其畫，此難與俗人道也。」即此理。要達到此弘旨，必須有高尚之品德，宏遠之抱負，超越之識見，厚重淵博之學問，廣闊深入之生活，而其中唯高尚之品德，超越之識見，又為一切之根本。而此根本又只有在深明佛法後才能獲得。

范曾先生之所以有如此成就，究其根源，實賴於佛法的熏習也。他在其所繪的一幅達摩造像上題詞曰：「余兒時敏悟好佛，四歲作蒲團菩薩齋牆圖，遍若千佛洞。總角之年，又愛畫達摩。題：面壁九年成正果，風風雨雨挾江來。余之好佛非迷信也，其實亦無法，應作如是觀耳。」由此可見范曾先生自小深受家庭影響，堅信佛法。范曾先生的祖父范罕，父親范子愚先生皆為通州

范氏的第十一代、第十二代詩人。范罕早歲與李叔同（弘一大師）同學於日本。子愚伯因偶得弘一大師教誨而深信佛法，遂與謬鏡心伯母同皈依潛山蓮海法師。對此子愚伯曾有記述：「余於蕪湖諦閑法師講法華經會上皈依潛山蓮海法師，蒙賜法名妙諦，余亦代鏡心拜求皈依，蒙賜法名妙鏡。」子愚伯篤信佛法，行願堅貞，據范曾夫人邊寶華先生說，子愚伯曾兩次赴京探望范曾先生，他足不出戶，每日拜佛誦經，虔誠之情令人感動。范曾先生亦說：「我之所以有今天，皆賴先父母的教誨，他們不僅教我作詩畫畫，更以他們的大悲心願教我怎樣做人。我的童年就是在『彌陀』聲聲中渡過的。」所以從范曾先生的書畫作品中，時時可以反映出他那自幼就養成的剛正不阿，光明正大的性格，以及善良慈悲的心懷。在他眾多的畫題中鍾馗是他喜歡描繪的人物。但他筆下的鍾馗，個個慈祥可親，一掃歷來各家所繪鍾馗威嚴可怖的神情。他所以如此善念鍾馗進士，用他的話來說，是要借鍾馗手中的青鋒劍來肅殺世界一切邪惡，使正氣得以伸張！他在一幅為法籍華人袁揚女士所繪的鍾馗圖上題道：「平生所繪之鍾馗老累百千，世人寶之，以余所畫者性剛烈而貌英偉，驅邪除妖，永保康健，袁揚女士得此可卜幸福無涯。」心懷多麼博大，為人多麼善良！所以有人將范曾先生比作鍾馗：「貌如威嚴，心實慈和」，是恰如其分的。

和所有有成就的前輩一樣，當其成就卓著日，即是遭妒開始時。范曾先生曾受到毀謗攻擊，無數污言穢語一齊朝他頭上潑來。所謂：「青蠅一相點，白璧遂成冤。」范曾先生蒙受過恥辱，遭到過排擠，作為他這樣一個堂堂七尺鬚眉受此污辱，換作一般人早就屈死了。但他心中深藏的弘一大師的華嚴集句「手提智慧劍，身披忍辱甲」的名言時刻在激勵他，他不僅在精神上戰勝了他們，且在事實上亦使他們狼狽不堪，無地自容。對於佛教中應該

忍辱無諍的教理，他是這樣解釋的：「關係到一己之私的恩恩怨怨可以棄之不顧，可以忍辱負重，但對於大事大非的邪正之辯則寸步不能讓，一定要祛邪扶正。」這和《欲摩迦經》所云「欲摩迦比丘起惡邪見誘佛，諸比丘三說不能調伏」，最後由舍利弗出而調教的經意所相符合。

心經云：「以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」范曾先生作畫時，如一泓湖水，平靜無紋，清澈明淨。正可謂無罣無礙，無有顧忌。所以他的作品，筆筆清秀，起逸灑脫，水墨淋漓，氣象萬千。他常說：「我在作畫題詩時，時感有一股噴湧而出的靈感，洶湧不止。這或許是佛菩薩在冥冥中給我的啓示吧。」但他又說：「人在心靈純清時，就接近了釋迦牟尼，也就是所說的佛性，反之，則天壤之遙。」他對我說過這樣一件事：某年他偕夫人遊昆明「筇竹寺」，見寺內有五百羅漢塑像，一時興起，作詞一首，調寄「青玉案」，他有感於世態炎涼，人世險惡，借詩渲洩內心的憤懣，所以詞內多有輕漫之意。詞曰：「飄蓬大匠川瀆路，霜鬢滿，無歸處。世態炎涼忘毀譽，一腔怨怒，蒼生盡入五百先尊塑。檀林未見施法雨，佛海堪疑能普渡。莫向天堂祈守護，三千界外，浮沉依舊，別有人間苦。」寫完後請寺內主持閱讀，頗有躊躇滿志之意。主持讀後莞爾一笑，不作評論。祇說：「筇竹寺」又叫「玉案寺」。這使范曾先生大為震驚，難道這僅是巧合？簡直不可思議。此事雖已過去多年，但至今他仍念念不忘。

著名學者，美國費城賓州大學教授顧毓琇先生說：「中國的詩不簡單，李白的詩可唱，杜甫的詩不易唱，王維的詩更是可唱，他的『過香積寺』一詩『不知香積寺，數里入雲峯，古木無人境，空山何處鐘。』是佛的意境。過去中國的文學家，藝術家都受

儒佛影響，佛學是很深的哲學。道教後來講下地獄等等。白居易、蘇東坡亦都研究佛，韓愈原來不信佛，後來亦被說服。研究中國哲學必須研究佛學。音樂、美術家的修養除了文學修養外，亦要研究佛學。」范曾先生作為當代的一位藝術大師，他是深明此理的。要不僅研究佛學，且對很多經偈皆能背誦。邊寶華先生說，他即使在旅途中亦常背誦經文。亦正因為此，不論他的書畫、詩文，皆蘊藉有味，有佛的意境。他為南通狼山廣教寺所繪的十八高僧圖，高古飄逸，靈氣極具。再現了為開拓和弘揚中華佛教大業的歷代大德的莊嚴妙相，他所繪的懷素、漸江、普門以及日本的海大師像，筆簡意賅，境界深邃，寫出了先賢們為法忘身，慈悲寬宏的偉大胸懷。他所作的詩文婉傳清麗、語義精微，讀後發人深思，回味無窮。如他所作的七絕『詠瞿塘峽山頂老僧』，詩云：「結屋雲霄有老僧，塵根百劫入濤聲，談禪早忘人間話，夜夜追陪峽上星。」不僅寫了景，亦披露了作者對老僧無限崇敬和悲懷的感情。又如七絕『夜作羅漢像於梵音閣』，云：「夜雨燈昏展素箋，梵音閣裏忘塵寰，輕香陣陣迷人醉，應是山蘭悟畫禪。」讀後使人如置梵宮，猶聞幽香，一片寧靜，無憂無慮……雖然如此，他迄今並未皈依三寶。他說：「我不是一個佛教徒，但並不是說我藐視佛教，而是我離做一個佛教徒的標準相距甚遠。我最痛恨那些道貌岸然的偽君子，滿口仁義道德，却一肚子的男盜女娼。一個國家，一個政黨，一個宗教，壞就壞在這些偽君子手裏。這些人作惡最多，必墮無間地獄。作為我范曾，不求虛名，而要腳踏實地直追先賢的足跡，從認認真真地做一個人開始，孜孜不倦地去探求人生的真諦，達到我兩忘的境界。我想，到那時我就心證菩提了吧！」坦坦蕩蕩君子風！不矯作，不掩飾，但又句句契理契機，正合地藏經中：「若有眾生偽作沙門，心非沙門，破用常住，欺誑白衣，違背戒律，種種造惡，如是等輩，當墮無間地獄」的經義。

老子有言：「欲莫大於不知足，咎莫大於欲得。」此語正合法華經譬喻品：「諸苦所因，貪欲爲本，若滅貪欲，無所依止」之經義。范曾先生是深明此理的。他爲那些紛至沓來的各種榮譽，形式式的諸多奉承，深感厭惡；爲隨之而來的各種流言蜚語，忌妒誹謗更感可憐和痛心。他曾疾書：「知我者謂我心憂，不知我者謂我何求」集句，以表心中激憤。他曾對他所處的環境深有感慨地說：「走進抱沖齋（他的書齋名），我便有一種壓迫感，書報雜誌盈箱累案，信札請柬勞形損氣，每隔五分鐘，必有一個電話，每隔一小時，必有一位來賓；有應約而來的，有不期而至的，有熟悉的，有素昧平生的，高矮肥瘦，令我目不暇接。於是我吟出了『而今識得浮名累』的詩句，「抱沖齋」染上了名利場的色彩，於是我想到了逃。不過，再亂，再紛繁，我還得在「抱沖齋」中生活，我想到佛家的「心淨則土淨」，想到「大地即蒲團」，我祇有在自我之中尋找平靜。」他對他自己訂了「三不原則」：一、不收集古玩，二、不收藏名人字畫，三、不玩石頭。他深知一經染上貪愛，煩惱將終身纏繞。所以說，范曾先生即使算不上是一個無罪無礙的人，但至少可以說，他的心胸是博大的，他的意境是深邃的。國外有人將范曾先生比作中國的脊樑，民族的精英，這是毫不過分的。這與他自幼得益於佛化教育，不斷深入經藏有着直接的關係。我想范曾先生是深有感觸的！

筆者有幸添列范氏門牆，對范曾先生是極懷敬意的。作爲一名佛教徒，我從他的繪畫作品，詩詞文章中獲得無數教益，他直接和間接地啓迪我以繪畫弘法，以文字弘法，以及不畏邪惡，扶持正法的精神。我常在冥想，范曾先生或許就是應居士身的大菩薩在指點我吧？南無阿彌陀佛！

(完)

(上接第31頁「南寧重建三寶堂」)

青秀山位於南寧市近郊。整個山區，包括鳳凰嶺，鳳凰嶺、帽子嶺、雷劈嶺、佛子嶺、山中嶺、豹子嶺等大大小小十八個山巒。羣峯起伏。雄偉秀拔。岩洞遍佈。清幽逐塵。上有甘泉湧滴。下有邕江環拱。主峯鳳凰嶺，海拔二百八十七米，氣候溫和。樹林覆蓋，花木榮茂，古木參空，乃粵西的勝境也。

宋明時代，山上先後建有妙超寺、萬壽寺、大佛寺、青山寺、竹味庵、白云精舍、三寶堂、尊經閣、龍象塔等寺宇。祀奉像座。佛儒道三教均具。並儲有大藏經。僧道集居。香火鼎盛。直屆民初。因歷遭兵災戰亂，波及寺宇，經像被毀，僧道走散。致全山荒蕪，遊人絕步。

近年得到政府關懷，進行復建青秀山，闢爲風景區。龍象塔及一般岩洞亭臺已恢復重建，並正式開放。接待中外遊客，漸成繁榮。

但有關寺宇經像，因緣未湊，尙莫提及。

鳳凰嶺上舊「三寶堂」址，尙存石像兩尊，乃青秀山僅存的文物也。露天以座，日晒雨淋，歷經多秋。益泉見及於此，乃向有關部門呼籲。得到青秀山風景區主任鄭昌華同志大力支持，向羣衆募緣，重建「三寶堂」、大殿於鳳凰嶺。

現大殿喜告落成，並計劃繼續建設兩側副殿及廂房、客廳、藏經樓、念佛堂、膳廳、宿舍，及重造金身聖像。並準備迎請「大藏經」珍存。但在此招募有限，棉力無多，深切希望十方大德，發心善信，給以支援。俾大化重現於邊地，法輪再轉於粵西。爲此懇切的請求我公，倘荷視爲因緣可能。祈將蕪函載於《內明》一次。如蒙各方惠助，函款均請寄滙到廣西南寧市青秀山風景區辦公室轉交三寶堂收可也。尊此奉懇。敬請慧安

1988.11.21 黃益泉作禮



太虛圖書館創立緣起

佛陀遺教，博大精深，漢譯三藏，浩如烟海。古今通人，罕窮其奧。古堂幼受庭訓，得信佛法。早歲曾蒙印光法師接引，略聞淨土要義，辛未冬，與諸道友，同詣南普陀寺皈依太虛大師。蒙開示法要。深佩吾師博通三藏，融會古今，適應時代，提倡人間佛教，為近代佛學泰斗。遂發起慈宗學會，廣接羣機，余念吾師早年長閩南佛學院，作育僧材，分化十方，畢生弘法，名重中外，不可無以記念。戊子（一九四八年）春，遂請畫家豐子愷居士，為大師造像，蒙欣然作畫見賜。余歡喜無量，遂寄北京葉遐庵恭綽居士，請題像贊，並請惠書太虛圖書館館額，以備創立圖書館之用。後遭十年動亂，平生珍藏文物，掃地以盡。大願空存，

未能實現，幸近年部分落實，此二幅墨寶，失而復得，實一大奇緣也。戊辰春（一九八八）余赴星洲訪問，並為圖書館籌款。幸得廣淨上人及諸善信，喜捨淨財。乃將部隊補償前佛學會會址之款，並作為建造費用。更得南普陀寺方丈妙湛上人允於閩南佛學院內築地附設紀念堂。如此勝緣，實為稀有。余自慚德薄行淺，於法門無所貢獻。為報佛恩師德，爰述創立太虛圖書館始末因緣，奉告海內外大德。冀各盡力協助，俾此圖書館得以建成，充實圖書館設備，以供佛教學術研究之用。促進佛教之興隆，功德豈可思議哉。



南寧重建三寶堂

籲請海外捐助

成公老居士慈鑒

茲有請告者。

南寧市是廣西的首府。往昔佛化鼎盛。自東晉迄於清末。寺

庵建有數十。到民國初期。全遭毀沒，僅存一間小尼庵。去年亦因建路被拆除。

（下轉第30頁）

雲水一身——淨慧法師小傳

許惠利

也許前世出過家，今生法緣未斷，對佛教一直感興趣；樂於和出家人來往。在不多的結識中，淨慧法師與我最熟；初時，我以為他只是位學識淵博和尚，後來接觸日久，方知他有着傳奇般的地經歷……

(一) 初入佛門

一九三四年的一個冬日，湖北黃岡縣的汪集仙姑廟裡，抱進了一個嬰兒，哇哇的哭聲打破了山門的寂靜。當家的海善尼師從來人手中接過嬰兒，仔細審視，發覺這個孩子雖面色焦黃四肢細弱，但深陷在前額下的兩隻眼睛却很有生氣，臉上不由靈出了幾分欣喜。一直侍立在旁的孩子父親，長長地出了一口氣……這襁褓中的嬰兒，就是本文的主人公——淨慧法師；因家貧，一歲零五個月便被父母從五十里外的黃瓦匠灣賣到廟裡。

汪集仙姑廟是座鄉下小廟，除了早晚燒香、逢宗教紀念日「做會」（一種祈求消災免難和超度死者的儀式）外，平時沒有更多的事。管廟的海善、仁德二尼師是母女倆，原來也是窮人，心地非常善良。她們給孩子起了個好聽的名字叫「如意」，盼望萬事如意。小如意並不盡如人意，兩歲時還坐不穩，三歲半才學步，讓尼師操碎了心。

光蔭荏苒，如意到了八歲，尼師送他到陳子墩的私塾上學。由於汪集仙姑廟除如意外並無男僧，一同就讀的俗家子弟常拿他開玩笑，不叫名字叫他「小和尚」。不太懂事的如意；哭着向尼師訴說，尼師又羞又惱毫無辦法，只好轉學。短短五、六年間，換了三、四個私塾，有時還停學。轉眼到了一九四八年，如意十五

歲了，海善尼師業已圓寂，再留在廟裡已不方便。仁德尼師便托自己的師傅能慶，將如意帶到了武昌普渡寺。

比起鄉下的汪集仙姑廟，普渡寺不知要大多少倍。這裏常年住有四五十名僧人，過着非常嚴格地宗教生活。如意到了這裏，第一件事就是拜師。他雖然襁褓中就被抱進廟門，但始終未履行出家手續。在能慶尼師的引荐下，如意拜普渡寺男僧宗樵為師，正式出家成為沙彌。宗樵為他起了兩個法名，「淨慧」和「宗道」。隨後，又遷到武昌郊區卓刀泉住。廟裡有小學，每日除誦經課讀外，淨慧便在寺裏的小學就讀。一九四九年武漢解放時，他正在讀小學六年級。

解放初的兩年，淨慧先後到正覺寺、三佛寺等處學經並參加手工勞動。三佛寺曾辦起一個毛巾廠，淨慧學習了一個月，每天就能織十二條毛巾；半年以後，每天能生產四十八條毛巾，得到了生產能手稱號。

在他師公大鑫法師（宗樵之師）的教育影響下，晨讀晚誦，耳濡目染，淨慧知道了許多高僧大德的嘉言懿行，漸漸對佛教產生了虔誠的信仰。白天他參加勞動，晚上在燈下學習佛經。他苦苦地思索着，人生究竟是怎麼一回事？愚智的差異、貧富的懸殊、善惡的趣向，為什麼竟這樣的不同？

(二) 從侍虛雲

一九五一年初，聽說虛雲禪師駐錫的廣東雲門山大覺寺要開壇授比丘戒，淨慧興奮不已。虛雲是當代著名高僧，佛學淵博、悲願宏深、德化廣遠，能在他門下為徒受戒該是多麼榮幸啊！懷

着無限憧憬，十八歲的沙彌淨慧，飄然來到了廣東禮源縣雲門山大覺寺，投奔虛雲座下。

虛雲和尚素以主張農禪並重馳名，淨慧到這兒後的第三天，就分得一畝荒地，一把鋤頭，六斤花生種，開始了亦禪亦農的生活。不久，淨慧得受具足戒，成爲比丘。一年後，他成爲虛雲禪師的法嗣，虛雲大師爲他起名「妙宗」。雲門山大覺寺簡稱「雲門寺」，是禪宗五家之一雲門宗的發源地，創建於後唐同光元年（九二二）；歷史上曾盛極一時。北宋時，「雲門」與「臨濟」並盛，南宋以後却衰微不傳。虛雲大師結廬雲門的目的，即是想中興此宗；爲淨慧起名「妙宗」，就是根據雲門宗的派系。

淨慧的確沒有辜負虛雲大師的苦心，學業精進，才與日長，尤領「法華」「楞嚴」之秘，被虛雲選爲侍者。虛公諄諄教導他，「人生在世，無論士農工商，欲求不虛生浪死作一有爲人物，首要立志高尚。蓋志高則趨向上，人格自高；志卑則趨向下，人格自卑」。又說：「曠觀古往今來之人物，至高至上，無如佛者。佛爲大覺王、聖中聖，首倡平等無我之旨，以解救一切衆生痛苦爲務，萬德周圓，九界尊仰。」這些話堅定了淨慧向學的決心。「函蓋乾坤」「截斷衆流」「隨波逐浪」乃雲門祖師文偃的三句名言，但虛公日常講經並非專釋此言，而是對禪宗五家兼容並蓄、博採衆長，這對淨慧也產生了很深的影響。

三十年後，淨慧法師談到在雲門寺的這段生活時說：「我對工作的態度，基本上是在雲門寺形成的……我在雲門寺，不僅是虛雲和尚的戒子、侍者，還是他的法徒……我有責任繼承他的事業；要繼承他的事業，首先就要充實自己，當時就是這樣認爲的。」在虛雲大師的栽培下，淨慧先後擔任了侍者、副寺、監院等職。

虛公對淨慧甚爲器重，他曾以詩五首勉勵淨慧。

其一：

「當年二祖爲心宗，求法忘軀立雪中。

子志若能繼先德，芳名千載自流通。」

其二：

「一枝秀迥雲門峯，豈比尋常草木同。

自是大覺志堅固，森森永蔭法門榮。」

其三：

「大法迥然絕古今，毫端獨露本來真。

風行草偃尋常事，普澤人天作雨霖。」

其四：

「摩醯頂上眼重開，方許吾宗大匠才。

法門幸有能承繼，立志須從勇猛來。」

其五：

「妙宗開化慈悲懷，道濟蒼生法界寬。

淨戒嚴持崇聖德，慧命相傳般若燈。」

詩中表現了虛雲對淨慧的賞識與期望。

一九五三年，虛雲赴江西永修縣雲居山主持修建眞如寺。第二年，淨慧到眞如寺探望。翌年，再赴雲居，協助虛雲主持傳戒法會。

一九五六年九月，中國佛教最高學府——中國佛學院在北京成立。爲進一步充實自己，淨慧徵得虛雲同意後，立即報考，成爲第一批學員。在學院裡，他抱着極大的決心，投入緊張的學習。認識到光爲繼承虛雲的事業、佛教的事業而學習是遠遠不夠的，還必須熱愛社會主義祖國；既爲祖國的繁榮昌盛而學，又爲發揚佛教優良傳統而學，才是正確的學習態度。虛雲大師非常關心他的學習，多次來信告誡他要「苦心向學，嚴持淨戒，朝暮禮誦亦不可廢……」並時常寄錢給他作生活補貼。說師徒如父子，眞不爲過。淨慧也屢次去信，向虛公表示了「努力修學、不負師恩」的決心。

(三)悠悠雲水

進入一九五九年，淨慧在佛學院的學習已取得了長足進展。爲使佛教適應時代潮流，針對佛教隊伍中持戒鬆懈的現象，他提出應揚棄某些不合時宜的制度和觀點，並具體提出了由「信徒、門徒、宗徒、宗師、長老」五個階次組成的修學持戒制度。正當他準備進一步向尊師請教研究的時候，年屆一百二十歲的虛雲大師在江西真如寺西歸。消息傳來，淨慧悲痛不已。爲繼承虛雲遺志，振興佛教，他着手整理虛雲法匯。一九六二年，在紀念虛雲大師涅槃三周年之際，《虛雲和尚法匯續編》一書編輯完成，油印流通。他哪裡想到，正是這本書改變了他今後的生活。原來自一九五七年起，虛雲大師就已遭到了內部批判；在政治形勢一天一天向「左」轉的情況下，避之猶恐不及，哪裡還容得下尊教呢！一九六三年九月二十九日，經過一連串的政治運動後，這位佛學院的高材生被定成爲「反動人物」樹碑立傳。

旋即，十五年的改造生活開始了。先是下放大興縣畜牧場，繼而驅出北京，落戶廣東禮源縣示範農場；最後攆回老家，回到早已陌生的黃瓦匠灣。在大興，淨慧並未意識到下放的嚴重性；勞動改造之餘，自學古代漢語，閱讀古典名著，心境尚十分坦然。他天真地以爲，自己的問題很快就能得到解決。然而，他失望了，等待他的，是廣東的勞改農場。當一身落魄返回家鄉時，他的心已經徹底冰涼了。「襤褸離家老大回，袈裟未暖素衣寒，人間苦種知誰是，顛沛流離一笑三」。這首「回鄉書感」，便是他當時心情的真實寫照。

貧困落後的家鄉，每個勞動日（十工分）的分值從未超過四分錢。淨慧算強勞力，每天掙十個工分，可憐的收入只能維持最低的生活水平。錢少，口糧也不多，每月的定量加上工分糧，僅夠吃二十天左右，其餘時間只好攪紅薯秧勤褲腰帶了。生產搞不好

，階級鬥爭的弦並不鬆，淨慧的名字從大興到禮源都未改，這裡却是封建迷信，換成了紅色的「黃建東」。處處有人監視，事事有人匯報。遺憾地是，佛門弟子老老實實，沒有半點挑剔。

有一段時間，公社婦聯主任下鄉蹲點，住在他家隔壁。時值深秋，地裡到處都是晾曬的晚稻。一天夜裡，淨慧挑着兩個籬筐，從離家一里外的榨坊加班回來。進家後，籬筐落地的聲音驚醒了婦聯主任。她懷疑淨慧偷了稻谷，警覺地過來檢查，結果當然是什麼也沒有。如是多次，隊裡的治保主任才對他放了心。知他不會偷懶，以後逢單獨幹的活，專讓他去。

由於長期缺糧，營養不足，淨慧的身體日漸消瘦，終於導致患了風濕性的心臟病，全身水腫，寸步難行。適逢縣裡興修水利，「五類分子」再病也要去。沒辦法，淨慧只好拖着帶病之軀，揣着行李、工具，到九十幾里外的倒水河工地勞動。在民兵的監視下，有好幾次他都差點暈倒。佛說：過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得；此時的淨慧心裡，真是三世不存，萬念俱灰，只求生還了。說來奇怪，大不幸之中却有大幸；沒有住院，沒有休養，靠着水庫工地多增加一點補助糧，病竟然慢慢地好了。

一個信仰的追求，只有在困難時刻才能看出是否執着。就是在這樣的艱難環境下，淨慧也沒有忘虛雲的教誨，堅持早晚課誦。工間休息時，別人抽煙說笑，他盤腿打坐。十幾年積極攢的佛書，都被當成了「四舊」，一本《禪門日誦》却保存下來了，成了天天讀。偶然的機會，淨慧在範文瀾的《中國通史簡編》裡看到批判佛教的內容，如獲至寶。他以反爲正，仔細研讀，重溫了中國佛教史。歷史是最好的鏡子，「三武一宗之厄」沒能滅掉佛教，今天的災難遲早也會過去。一九七二年，他與留在武漢歸元寺的佛學院同學昌明取得了聯繫，精神受到鼓舞。

面對紛亂的社會，面對衆生的不平，他堅信只有佛教教義能提高人生向上、向善的自覺性，能使普通人從本質上升華到圓滿

究竟的境界，從而達到人類社會的淨化和安寧。

(四)重返北京

一九七九年二月，粉碎「四人幫」三年後，春風終於吹到了黃瓦匠灣，淨慧摘掉了一切「帽子」，準備迎召回京。臨行前，他去汪集看望仁德尼師。二人相見，心潮起伏，幾十年前的情景，一幕幕地浮現在眼前。尼師仍像過去那樣疼愛他，好吃的全拿出來了，母子倆足足說了半宿話。第二天，當淨慧告辭時，尼師眼裡忽然放出異樣的光輝……壽終正寢。淨慧大慟，他萬也沒有想到，此次探望竟成永別……帶着悲傷、帶着希冀，他登上了開往北京的列車。

「桃歡李笑喜逢春，流水行雲又一程。

再叩國門懷舊澤，重沾雨露感新恩。

天循物意憐幽草，人愛春光惜晚晴。

人憶揚鞭奔四化，自忘鉛鈍請長纓。」

這首《重到都門書感》，既是他對十五年坎坷的感慨，也是他對新生活的信心。能夠重新來到佛教隊伍中來，能夠重新為人間佛教服務，他的精神重又振奮了。

一九八一年，中國佛教協會會刊《法音》雜誌創刊，淨慧法師專任編務。從此，他把全副精力都傾注到佛法的宣傳和研究上。在教內同仁的幫助下，《法音》發行量從最初每期兩千份，上升到每期一萬五千份；還出版了《佛教常識答問》《法苑談叢》《禪宗大意》等《法音》文庫叢書。一九八七年起，又出版了《法音》學術版專刊，並與日本、香港、泰國、新加坡、美國等地的幾十種佛教雜誌建立了交換關係。與此同時，法師自己還對《壇經》進行了深入研究。

自從本世紀初敦煌發現寫本《壇經》後，因其內容與現行的幾種版本有所不同，在中外學者間出現了肯定敦煌本《壇經》而否定

其它版本的傾向。《壇經》是禪宗六祖慧能的語錄，是研究慧能思想的重要典籍。對於禪門中人，自當格外關心。法師首先撰寫了《敦煌寫本壇經》是最初的《壇經》嗎一文，用大量事實進行比較，否認了《敦煌寫本壇經》是最早的《壇經》觀點，引起國內外重視。接着，法師又撰寫了《關於慧能得法偈的再探》《試論慧能思想的特點》等文，再得好評。

一九八二年，法師被補選為中國佛教協會理事。一九八三年，這期間，我與法師相識了。當時，我正在寫《臥佛寺與櫻桃溝》一書。因為對臥佛與十二圓覺菩薩的關係有些疑問，經法源寺知客能行介紹，向淨慧法師請教。本想先通電話約時間見面，誰知法師在電話裡便引經據典釋清了我的疑問，使我非常感激。別人也許不信，這之後三年因種種原因，我與法師竟一直未能見面。直到一九八六年來研究智化寺時，才在廣濟寺見到法師。法師身材頎長，面色紅潤，稀疏的短髮間露着受戒的疤痕，講話略帶南方口音，我們很快就熟了。

一九八六年十二月，在中國佛協第五屆全國代表大會上，法師當選為常務理事。

稍後，法師又被推選為河北省佛教協會會長，工作越來越忙。正定臨濟院曾是臨濟祖師義玄卓錫之地；在國內外影響甚大。近幾十年來，祖庭荒廢，徒侶零丁、塔影空留、鐘聲絕響。法師有志促成臨濟寺的全面復興，計劃在這裡設立禪學研究中心，創辦《禪》季刊，舉行禪學研究活動。老有所養，是中國人民的優良傳統。為使老病僧尼晚年有所依托，法師倡議重建趙州禪師道場，設立佛慈安養院，博得海內外同教贊揚捐助。

悠悠雲水，幾度晨昏。在那「極左」思潮橫行的時候，許多人問法師信仰什麼，他坦率地回答說：「我信仰佛法，我的生活經歷決定了我只能是一個佛教信徒」。正是這種信念，使法師走進了漫長的佛教道路，繼續向前。

(完)



佛指舍利 光芒萬丈

——記陝西法門寺瞻仰佛指舍利法會盛況

蔡惠明

一九八七年四月二日，在離我國古都西安一百公里的扶風縣法門寺拆除的法門寺塔地宮下，發現了當今世界僅存的釋迦牟尼佛真身舍利——指骨四枚。經與地宮碑文、唐代文獻勘驗，鑒定均為唐代各皇帝多次奉迎的佛指舍利，並由專家確認其中一枚為靈骨，三枚為影骨。據中國佛教協會會長趙樸初居士宣稱：靈骨猶如天上的明月，影骨好比明月在地上江河中的影子。「誌文」石碑中有「影骨」一詞，就是指模製的指骨。但在佛教世界來看，影骨也是聖骨，被等同認為佛的真身舍利。專家們還認為，這四枚佛指舍利，是目前世界上僅存的聖物，它們首次同時被發現。至於這些佛真身舍利是什麼時候，什麼人（是唐玄奘大師還是別人）從古天竺帶到中國來的，則有待進一步研究和考證。

喜訊！特大喜訊立刻不脛而走，傳遍遐邇。偏僻而被人遺忘的法門寺頓時成為佛教聖地。陝西省文物部門決定在法門寺建造博物館，展出佛指舍利四枚和同出土的金銀器皿一百廿一件，玻璃器十七件、瓷器十六件、石質器十二件、鐵質器十六件、漆木及雜器十九件，珠玉寶石等約四百件（粒）和大批絲織物，絕大部

份可定為國家一級甲等文物。其中金銀器是迄今發現的唐代皇室所有等級最高的金銀器羣之一。如鑲金珍珠裝捧真身菩薩像，是為祈求懿宗「聖壽萬春」而鑄造的。還有大量的金銀法器和供養器物中，以迎真身銀金花十二環錫杖最為重要。它的杖身中空、鏤刻有圓覺十二僧像，杖長一·九六米。佛指舍利呈管狀，上齊下折，三面俱平，一面稍高，色白如玉，少青，壁上有紋。均安放於多重的金、銀、玉、水晶寶函及官椁之中。中國佛教協會特撥專款修復法門寺，按原樣重建法門寺塔，初定於一九八八年五月十五日（農曆四月初八釋迦牟尼尊聖誕日）舉行隆重的瞻仰法會，後來因配套工程跟不上，延期在十一月九日開展宗教儀式的慶祝活動。消息傳出後，法門寺不僅是世界佛教徒朝聖的新聖地，而且成為世界旅遊地圖上的熱點。據不完全統計，十一月九日來這裏，參加盛典的有美、英、法、蘇、日本、聯邦德國、加拿大、澳大利亞和我國香港、台灣與內地佛教人士、觀光者六萬五千人之多。在瞻仰法會以後，十日、十一日兩天中外佛教徒、遊客均超過一萬名。新建的法門寺博物館和修復的法門寺人羣摩肩接踵，川流不息。

中國佛教協會會長趙樸初居士以八十二高齡風塵撲撲，從北京專程來法門寺參加法會，他在寶雞市佛教協會會長、法門寺主持澄觀法師等的陪同下參觀和瞻仰了佛指舍利並參觀了法門寺。他在接見中國新聞社記者劉榮慶的採訪時說：「佛指舍利和供養器物自唐代置於地宮，歷經一千一百多年而重現於世，乃千載一時的盛事，體現了佛陀慈悲之光和中華民族的智慧光輝。這次瞻仰法會規模空前，海內外高僧雲集，是可以預期的。全世界的佛弟子不分宗派，均將以來法門寺朝聖為光榮；族遊者不分地域，均將以來法門寺觀光為驕傲。」樸老的話是真實不虛的，「法門寺熱」必將傳到地球的每一角落。

接待人員說，連續三天來法門寺參加瞻仰法會的僧侶，學者有國內各省市佛教協會的代表團，港、台佛教界人士，日本朝聖團人數最多，有淨土宗、聖德宗、臨濟宗黃檗壁協會等，香港有顯密佛學會、新加坡有以廣洽老法師為首的龍山寺信眾十五人的代表團和由宏船老法師率領的普覺寺代表團。八十四歲的宏船老和尚坐在輪椅上說：「法門寺佛真身舍利和唐王室迎佛舍利供養器物，蔚為奇觀，堪稱世界之冠，何方僧人不想朝覲！」前新加坡佛教總會主席、弘一大師的侍者、八十九歲的廣洽老和尚在瞻仰佛骨、走出地宮的第一句話是：「我有緣在法門寺朝拜佛骨，猶如見到佛陀一樣。」他還獻贈法門寺三件珍寶：(一)泰國清邁王朝貝葉經一部。(二)古緬甸貝葉經一部。(三)晉懷帝永嘉六年焙製的鎏金盜佛一尊。廣老和尚是位收藏家，他住的蘆葦院門匾是豐子愷居士手跡，佛堂大門匾額為弘一大師所書，他除收藏眾多的名家書畫外，還藏有德化窑白瓷、龍泉窑青瓷、景德青化等古瓷和各種貝葉經、佛像等珍品。一九八五年，他將最珍愛的弘一大師遺物——宋代汝窑瓷盤捐贈給浙江省博物館，一時傳為美談。

來自台灣的一位法師說：「我在台灣就聽說陝西法門寺出土了舉世僅見的佛指舍利和唐代皇帝供養的珍貴器物，今天能夠親

眼目睹，朝覲參拜，法緣非淺。希望台灣僧人都能夠來法門寺朝拜如來真身舍利。」

電影「地雷戰」和「閃電行動」的編劇、八一電影製片廠的楊琪輝也來朝禮，說要把圍繞法門寺佛指舍利出土的傳奇故事搬到銀幕上，讓廣大電影觀眾能一睹聖物，大飽眼福。祖籍廣東惠陽，出生於馬來西亞的澳洲華裔相濟會會長、澳洲中華佛學會執行秘書邱廣齡說：「我來法門寺一為朝聖，二為了解中國法會的程序和儀式，三為學習中國佛教建築藝術。」邱居士正在籌建澳大利亞一座最宏大的佛教殿堂，他說：「我要求把中澳建築風格融會一體。」看來，「法門寺熱」正升華成一種動力，它引導世界佛教大團結，推動弘法利生、護持三寶事業的迅猛發展。

中國佛教協會副會長、北京廣濟寺、寧波天童寺、上海龍華寺方丈明陽法師對筆者說：「佛光重照法門寺，這是太平盛世的吉祥盛世的吉祥瑞兆，是千載一時的難逢機緣。釋迦世尊涅槃後舉行荼毘，古天竺諸國的國王都想取得佛舍利供奉。為了防止因爭奪佛真身舍利而引起戰爭，經過談判後決定把佛舍利平分八份。由古天竺八國的國王建塔供奉。此後供奉舍利的風氣漸次盛行。一些沒有分得真身舍利的就按照『如意寶珠經輪咒王經』所說以金、銀、琉璃、水晶、瑪瑙、玻璃等物作代用品。到了阿育王時代，阿育王曾打開王舍城等地七塔取出佛舍利分送各國供奉。有一印度僧人將一部份佛舍利獻給中國隋文帝楊堅。幽州高僧靜琬又從隋文帝那裏得到三粒佛舍利安放在『北京的敦煌』房山雲居寺雷音洞內，一九八一年十一月廿七日發現其中的二粒。一九八七年五月五日釋尊聖誕日被移放在廣濟寺供奉。接着又在陝西扶風法門寺出土佛指舍利四枚，真是無獨有偶，雙喜臨門。這象徵着中國佛教的重興和昌隆，作為佛子，欣逢盛世，感到無比興奮，我們一定要乘這一東風，大作佛事，實現上求下化，莊嚴國土，利樂有情！」

得詫異——很多人在家中供奉觀音菩薩，但是，很少人在家中供奉韋陀菩薩。有些訪客甚至於這樣問我：「這位是關聖帝君嗎？怎麼不提關刀的呢？」

很多中國人家供奉關公，難怪有人誤認韋陀菩薩聖像是關聖了，碰到這些問題，我就必須一一耐心地回答。

「你爲甚麼不供奉關公而供奉韋陀呢？」有些訪客問我：「關公是帝君呀！韋陀只不過是一位小小護法神吧？」

我很諒解人們重視關公而輕視韋陀，我知道一般人崇拜關公的忠義而且絲毫不懂韋陀菩薩的身份與大能。一般寺廟也沒有很重視韋陀菩薩，往往只把韋陀菩薩供奉在偏殿或一個角落，有一些廟宇甚至於只把祂供在大門口或影壁後面，當祂是守門神，這就令我大惑不解。

「韋陀菩薩？」有一位比丘曾這樣答覆我：「這是替佛寺看門的神嘛！」

「韋陀是十八伽藍神之一。」另一位僧人這樣說：「是護法的，看守廟門的，又不是佛！」

我說：「你說，韋陀菩薩又不是佛，我且問你，佛經怎麼說？何謂衆生是佛？你知道嗎？你說韋陀菩薩只不過是一個小小護法神，你知道你造了口業嗎？你還不頂禮向韋陀菩薩認錯悔過？」

我做得太過火也罷，對也罷，錯也罷。這却是我的真實一面，我從無矯飾我以真面目對人，在嗔戒上，我是很差，毫無修養，這必須承認。

這件小故事，反映出一般人對於佛寺莊嚴的不注重，和他們對於佛像的不尊敬，這是很令我生嗔的，我不喜歡任何人不敬佛像，我也不喜歡任何人輕視韋陀菩薩，說祂只是小小護法神。

韋陀菩薩只是小小護法神嗎？

我所知道的韋陀菩薩却不僅僅只是「小小」的護法神！

我在以前的幾篇拙作隨筆寫過，我見過了韋陀菩薩的三重彩虹周天圓光，它數次出現在我家佛堂上空，是三百六十度的三重彩虹，廣罩週圍數百尺的天空，我在那些隨筆中却尚未寫出韋陀菩薩的正真身份。

我一向都知道韋陀菩薩不是一位普通的「神」(Deva)而是一位菩薩(Bodhisattva)，也是一位古佛。

一般人以爲佛只有一個釋迦牟尼，實際上，衆生悟時即佛，衆生修成十地菩薩，又修成佛位的很多。在多元複度宇宙的無限無邊世界之中，有無數的佛，釋迦牟尼佛爲一大事因緣，就是度世人而出生而來，弟子尊之爲世尊，後世遂誤以爲只有一個佛，這個觀念，恐怕或多或少也受到了猶太基督教的「一神」思想影響。(其實猶太基督教也承認有天使等神靈，但是只准拜一個「真神」上帝。)

最著名的古佛，就是阿彌陀佛，很奇怪，很多人唸着阿彌陀佛，也還不知道或不認識到阿彌陀佛是古佛也是未來佛，佛經上說得很明白，文殊是過去佛，釋迦牟尼是現在佛，阿彌陀佛是未來佛，佛經本本都說宇宙有億萬無限的佛土和佛菩薩。

另一位最著名的古佛，就是觀世音菩薩，祂以悲願尋聲救苦而自居於菩薩身份，還有古佛地藏菩薩，立誓度盡地獄衆生，也居於菩薩位，另外有普賢菩薩，也是古佛之一，虛空藏菩薩，賢首菩薩……這些菩薩們，其實都是古佛，爲度衆生而行菩薩行，因稱菩薩。佛與菩薩其實並無高下之別，只是佛以覺悟之超慧而被稱爲佛，菩薩以行悲願慈心濟世救苦而被稱爲菩薩，其實佛與菩薩是一體的，而且，在複度宇宙之內外，億萬佛土均有佛(華嚴經內各卷說得很明白，億萬佛是一體，一佛即億萬佛菩薩，一佛化身億萬，億萬合一佛)。

韋陀菩薩原是一位古佛化身，以行慈悲故而稱菩薩，以降魔護法破邪顯正之故而現金甲天神相。

中國佛教一般人將韋陀菩薩誤認為守門神，又誤認這位金甲將軍相的菩薩是唐代南山道宣法師所見之韋天將軍，道宣所著「靈威要略」與「感通傳」兩書，後者有一段說：「有一天人來敬禮，叙暄稱已，曰弟子姓王名蟠；弟子是南天韋將軍下之使者，……次又來一天云，姓費，禮敬如前，云：弟子迦葉佛時，生在初天，在韋將軍下……韋將軍童真梵行，不受天欲，一王之下，有八將軍，四王三十二將，周天下，往還護助出家人。」

法苑珠林第十六卷也說：「又有天人韋琨，亦是南天王八大將軍之一臣，四天王合有三十二將，斯人為首，生知聰慧，最離欲塵，清淨梵行，修重真業，而受佛囑，弘護在懷，周統三洲住持為最。」

後人根據道宣法師的記載，認為這位姓韋名琨的將軍，就是韋陀菩薩，這樣說來，韋陀菩薩就被誤認為是四大天王的手下部將領班了，這可是恰恰將四大天王與韋陀菩薩的真正身分關係本末倒置。

我所向來知道的韋陀菩薩的真正身分却是帝釋！

是的，韋陀菩薩就是忉利天之天主與三千大千世界之主。

四大天王是帝釋的外將。居於在須彌山之半腹一峯毘陀羅山，該山有四座峯頭，四天王各居之，各護一天下，因稱為護世四天王，所居之天，稱為四王天，是六欲天之第一處。

四王天(梵音英譯Caturmaharājika)分別為：東持國天(梵音英譯為·Dhritarāstra)南增長天(梵音英譯為·Virūdhaka)·西廣目天(Virūpaksa)·北多聞天(Dhanada)。

關於四大天王的記載，在長阿含經內就有說：「東方天王名多羅吒，領乾闥婆及毘舍闍神像，護弗婆提人。南方天王，名毘琉璃，領鳩槃荼及薛荔神，護閻浮提人，西方天王名毗留博叉，領一切諸龍及富單那，護翟耶尼人，北方天王名毗沙門，領夜叉羅刹將，護鬱單越人。」

止持會集音義的記載說：「東方持國天王，謂能護持國土，故居須彌山蓋金埵。南方增長天王，謂能令他善根增長，故居須彌山琉璃埵，西方廣目天王，謂以淨目天眼常觀護北閻浮提，故居須彌山白銀埵。北方多聞天王，謂福德之名聞四方，故居須彌山水晶埵。」

宋代智嚴法師所譯之「四天王經」，有記載云：「每月六齋日，四天王從七曜二十八宿下四洲，伺察眾生之善惡而報告於帝釋，」

從佛經的記載，已可證四大天王是帝釋的部屬，而不是帝釋的上司，這是符合我神識以前見到的情形，我是先有此神識上接觸到帝釋與四大天王，然後才去查佛經找尋佐證的。

四大天王之下，有四方大將，即是：北方散脂大將，東方樂欲大將，南方檀帝大將，西方善現大將。四將各有五百部屬，率領二十八部天神守護佛法。

現在各處寺廟所供四大天王造像，可能是根據「四方大將」的個別特性而想象造型的，因而有彈琵琶的「天王」，弄蛇的「天王」，托塔的「天王」等造型。

這些造型實際並非「四大天王」的真實化現色相。

佛經上說的「須彌山」，一般人誤以為是指喜馬拉雅山的最高峯，甚至有些佛學學者也在其著作中說：須彌山是喜馬拉雅山額非爾士峯，也有些學者說：須彌山並不存在，只是佛教採用上古印度人地理貧乏知識所幻想出來的一個「世界中心」，因為佛經所講的四大洲，除了南瞻部洲勉強可說是印度大陸之外，其他的東勝神洲等三洲，都不能附會考證為現代的任何一處地方，因此，所謂「世界中心」的須彌山，實際上並無其事，只是設譬而已。

這些論調，似是而非！

佛說須彌山，並不僅有一座，而是有無數座須彌山，即是有無數的「世界中心」，(請參閱各經及拙著各書)請多多研讀佛經，

尤其是阿含諸經與華嚴經，這些佛經，幾乎每一品都提及佛說有無數須彌山，有些是大須彌，有些是小須彌，各成爲世界中心，（即是宇宙中心，字就是各種空間，宙就是各種時間，即是說，各種複度時間空間的世界，包括上下四方，各度空間，與過去現在未來），這已經是很明白地指出，每一座須彌山就是一種宇宙的中心；須彌山又名光明山，光明無比，光華億萬丈，分明佛經說的有些須彌山就是現代太空科學所發現的各座星雲漩系的中心——例如：銀河系中心就是一座中千世界的須彌山。

我們的物質宇宙（色界），是無數大大小小多元宇宙，無數空間（界）的交織物，小千世界（太陽系）無數座，組成一座中千世界，它的中心是無比的高能高熱的光芒億兆里的一團物質，從上下正面及反面來看，形狀像一團蛋黃，從旁邊側面來看，就像一團圓頂的光華的大山，這就是光明山，這就是須彌山。

星雲漩系中心的四個方向外面，有黑暗的太空，佛經稱之爲「海」，把太空稱爲海，是古代印度與埃及與希臘相同的。這無限的太空「海」中有許多小千世界（太陽系），這樣一分析，就很容易明白佛經所講的須彌山是甚麼了，佛說的須彌是在太空的深處，不是在印度與中國接壤的喜馬拉雅山，世人不向太空深處去找尋，却向喜馬拉雅山去大做刻舟求劍的功夫，無怪乎怎樣也弄不清楚了。那樣去考據，當然考到頭暈眼花也「查與事實不符」了。很多佛學學者，就是固執地只講哲學，不肯從太空科學與宇宙學去入手研究佛語，他們死也不肯接受佛說諸經教是說給複度宇宙衆生聽的，他們固步自封地說佛只是「人間」的，那樣的冥頑不靈，鑽牛角尖，就算懂得佛學中的哲理，也只是得到人生哲學的一面而已，並不能真正獲得佛學的更深遠的「超宇宙」真理，他們不了解佛語的宇宙跨越性，就妄自亂批評佛經內的超自然是「神話」「迷信」，真乃愚不可及！昧不可救藥的目光狹窄症！

在這個色界物質宇宙之中，有無數的星雲漩系中心（須彌山）

，它們帶着無數的「小千世界」（太陽系）及無數的星體，不停地旋轉着，它的中心在自轉，也在公轉，挾着多條漩臂，繞着一個更大的中心而進行，這個更大的超級宇宙中心，是更大更高密度光度熱度的一團光熱高能中心，其形狀也是由於族轉而形成了圓錐形的堆，也以稱之爲「山」，這就是更大的須彌山，這就是帝釋所居之所，它的四個「象限」各居有一位部屬，那就是所謂在山腰四峯的四大天王。

帝釋與四大天王及其部屬（佛經稱爲眷衆部衆）都不是色身，牠們都是超越色界的無色界巨大高能，這種無色界的高能，是非物質的高能，所以可以居住在色界（物質宇宙）的中心須彌山，雖是溫度高達攝氏數十萬度，對牠亦無有傷害，牠可以出入色界與無色界，來去自如，帝釋實乃萬佛億佛之一，與萬佛同體。

彌陀經云：「……其土衆生，常於清旦，各以衣祴，盛衆妙華，供養他方十萬億佛，即以食時，還到本國，……」這就是說明宇宙之中有無數的佛，他們都可以隨時來去出入各時空各界。這也是我以慧眼法眼天眼綜合觀察所能見到的實情之一，佛說的彌陀經全是實際情形，並非虛言。

帝釋佛以祂的無限大能力，爲護法度濟衆生，乃各隨類而化現，予以接引，祂對天人則化現天人形相，對我們這一個小千世界太陽系內地球人類，則化現人類形象，因降魔及護法救危拯難而現威武金甲巨神天將之幻相，其實那並非其真正法身，這情形與觀音菩薩乃古佛因尋聲救苦出苦度厄而隨類化現，情形相似，觀音菩薩以特別大慈大悲而現慈母相及慈母抱嬰孩之相，亦有時化現威武大將軍相（請研讀法華經普門品），這都是我們所常見熟知的了。

諸佛菩薩都不是世人以「相」求見的色身肉體，世人每以「相」相求，往往有墮魔障，心雖虔誠，却以「相」求見如來，就會從心

（下轉第14頁）

虛雲老和尚遺相



六十餘年繪圖

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

討論就在這樣輕鬆愉快的氣氛中展開了，德清請教楊仁山：「何謂因明學？」

那位楊仁山老居士說：「明者，為智之異名，各依其學而得其智，是謂之『明』。佛家謂有五明，菩薩地持經三曰：『明處者有五種，一者內明處，二者因明處，三者聲明處，四者醫方明處，五者工業明處。此五種明處，菩薩所懇求。』分開來解釋：聲明就是明言語文字，工巧明就是明一切工業技術算曆，醫方明，就是明醫術，這都一看便明白了。至於因明，梵名 Hetuvidyā，則是明考定正邪，詮考真偽之理法者，即是所謂論理學也！『內明』，梵名為：Adhyatmavidya，就是明自家之宗旨，不同於前面四種『自他』各學。昔者，婆羅門教以四部吠陀經論為內明，佛教則以三藏十二部教為內明，明者，就是闡明之義，開闡其理而證明之！」

德清說：「原來這樣，居士一說就明白了。」

老居士說：「這因明學，就是五種明之一種，是一門論理學，現時人稱為論証法，或稱為邏輯學。佛家因明學，在佛滅之後，大乘論師陳那著作『因明正理門論本』而發揚之。後來由唐玄奘三藏法師譯為漢文，又有唐朝義淨法師譯本『因明正理門論』，另外又有『因明入正理論』一卷，是陳那菩薩之弟子高羯羅所著，玄奘三藏法師譯。此數卷所講者，乃是：明真能立，真能破，真現量，真比量，似能立，似能破，似現量，似比量……等八門因法，辯證自悟他悟之兩益。簡以言之，就是因明『真』與『似』，後世頗多註解之作，往往愈解愈迷的！」

德清道：「正是，老居士一語中的！頓開茅塞，願再聆示！」

楊老居士說：「陳那菩薩原作因明正理論，現存僅一卷五篇，其第一篇與第五篇是討論論證法之標示，定義與分類——可說相當於西洋邏輯學的歸納分類方法——。不過，因明論之論證法，是以知識手段和知識對象為入手，因明論的第二第三與第四篇，則是檢討他人對於定義之批判，和檢討對此等批判的反應，後來的龍樹菩薩，在其廣破論與迴諍論等著作中，對於因明論證法的解釋是：知識手段與知識對象，兩者都無本體，名稱與概念是與實在不相應呼的假稱，所謂名稱與概念，只不過是習以為常的虛偽虛假代名，我們必須直接觀照現象事實的真實相狀，以開示圓滿的眞智慧，即是所謂般若波羅密。」

德清說：「居士一點即明，眞乃深入淺出。」

楊老居士笑道：「德清上人太過獎了，我所講還沒到皮毛呢！只是概念而已。不過，世人對於佛學，每喜運用深奧字眼，或則故弄玄虛，用些意義不明顯的晦暗文字，使人難懂，亦使年青一輩却步不敢學佛理，我極反對此種作風的！我們講佛學，首先要使人聽得明瞭，等到人人都明白了，然後大家才講佛學術語不遲！」

衆人都道：「老居士眞乃快人快語！」

德清說：「我亦有同感！我學佛三四十年，到如今仍自感是似懂非懂，我還算讀過幾年子書，粗通文字的，也還難解那些曖昧不明模稜兩可的許多玄之又玄的經論註解呢，何況一般青年人？我將來講學弘法，必須務求深入淺出，用通俗白話講解，而且也須加一點新知識來幫助解釋才行！」

楊老居士說：「佛學文字本來並未故作深奧玄虛，佛語都是深入淺出的，只是後世的人喜歡故弄玄虛，着相於文字，尤其是中國，許多學者已受道家黃老與儒家孔孟之影響，乃把道家的玄虛與儒家的訓詁文字學揉合在佛學之中，那些歷代學

人，講偈作歌，若不用些古怪詞藻玄之又玄，好像就不像是有學問的了。以致弄得佛學之學問越來越與大眾脫節，變成少數人的研究學問，這是不太好的！」

德清說：「不唯居士有此感覺，就是我和所遇的僧伽，大多數都有此同感！是以各處名山的有心僧伽，都各自在努力，走向深入淺出，白話講解經論，大家都看到，若不普及通俗，佛教眞的可能會變成少數人的宗教了。」

松巖上人說：「老衲亦早有此同感，故此時請楊老居士及各位學者多來本寺講解經論給四衆聽聽，此舉在本地可算是創舉，一般人都說，老和尚偷懶不講經，却叫居士講經，老衲也不怕人講評，老衲自問佛學修養不夠，亦無能講得明白，乃請了各居士來論講，輪流主講，大家參論。自從開講，果然是越來越多青年後生一輩來聽講佛經了。老衲認爲，若談恢復佛教，首急之務，就是要多培養青年佛學人才，否則，怎能普及？我們這些老人老死之後，又還有誰傳弘佛教呢？」

衆人都贊同道：「老和尚講得對！」

話又轉回因明論，德清就問：「敢問居士，唯識論與因明論之關係與異同如何？」

楊老居士說：「這話得從頭大畧講起，佛滅後，迦葉阿難等家大弟子結集佛陀所講諸經，兼有大乘小乘各種經論。到了後世，才有各部派之分別，各據佛語之哲學而發揚一端，於是陳那菩薩著作因明正理論，舉出自我，身體等十二事項，作為知識對象，通過解脫與輪迴觀點而考察。——所謂：通過對眞性之認識則有解脫，錯誤認識則生輪迴。陳那菩薩所著的：認識論集成，書僅六章，但皆是討論佛學邏輯的，第一章講『現量』，第二章講『爲自比量』，第三章講『爲他比量』，第四章講『觀喻似喻』，第五章講『觀離』，第六章講『觀過類』。這佛家的論證學，乃以實在物爲對象，西方亞里士多德的

邏輯學論證則以名言為研究對象，兩者並不相同。」

「在陳那菩薩之前，有無著菩薩與世親菩薩兩氏，發展唯識論。——所謂識，就是心意，『識』是視聽嗅味觸等六種認識機能，『意』是伴隨着『識』本能的自我意識，佛家稱為『末那識』，『心』則是阿賴耶識，即是真識，思惟的根本，乃基於無限過去之經驗，但是概念的虛妄則來自思惟。世親菩薩的主張，就是根據佛語而發揚的逐一檢討『識』與『意』的虛妄，而淨化進入真識的阿賴耶潛意識。」

「陳那菩薩的出世晚於世親菩薩約五六十年，他初時學修唯識論，後來他更進一步，不但分析意識，還考察思惟的機能和概念的特質，不過他並未談及『自我意識』與『潛在意識』。他在『集量論』中，第一章『現量』，就是把直接知覺與概念、判斷、推理分開來。他認為直覺攝取對象的個別相，而概念判斷推理都是攝取對象的一般相。」

「一般相是思惟所假構的概念，個別相才是實在。」

「唯識論認為：一切由心生，外界對象並不存在，故此外界並無個別相。個別相是識自生的表面現象。」

「陳那菩薩在集量論中評斥外界實在論，亦即是與唯識論相符的了。——世親菩薩在其『唯識二十論』中，一一排斥外界實在論，他主張世界一切均是表象而已。表象是透過自身的不斷流動的心識流向之變化而生起的，而不是以存在於外部的東西為對象而生起的，而心識流向則是生命過去經歷習慣而成的。」

「陳那菩薩也否定外界實在論，他認為：認識對象，就是知識內部所有的形象，在知識內部，要認識之對象東西形狀，恰如外界東西之顯現，此即認識對象。」

「陳那菩薩在其『觀所緣緣論』之中，認為知識內部具有

對象的形象，它在作用時，生起潛力，又再產生新的具有形象之知識，彼此交互增長繼續不斷，形成流向。故此，知識之外，無對象存在，即是說，以知識內部形象才是真正存在的。」

「陳那菩薩的學說，其基礎是基於無著與世親菩薩的成唯識學說思想，他的觀念，乃是直接知覺論，對於後世佛教哲學有決定之影響，後來法稱菩薩又再加以演譯宏揚。」

「龍樹菩薩後來也強調遠離語言文字之虛妄相，而直接觀照事實之真相，以達到般若波羅蜜，龍樹所講，其實並無抵觸佛語與陳那之因明認識論。」

楊老居士又說：「你們若要研修此等學問，必須研究後期的中觀論，因為後期中觀學已把唯識與中觀結合起來，講究實踐來達到最高境界之『真如』。——真實的『空』，並非無知，而是『知』的光輝心靈！總之，佛家論理學，亦是極為重要的，若只研修中觀瑜伽，而不修佛家因明論理學，則難以全面瞭解佛學。可惜，自從玄奘三藏法師譯因明學之後，極少人能再似他之精譯因明學，使中國學佛者難以窺佛家理則學之全豹，因明學論著，大部份未被中國譯出，倒是西藏譯了不少，除非精通藏文或梵文，才可以修學藏譯的因明理則學了。」

德清嘆息道：「我枉到西藏一場，不懂藏文，真乃入寶山空還了！我當初入藏，也是心存宏願的呀！」

象人聽德清講說入西藏之行經歷，人人都說可惜。松嚴上人說：「這也只好說是因緣未成熟吧！要精研因明之學，只好寄望於未來的青年佛學學人了？」

德清道：「將來必須培養青年佛學學人多修藏文梵文來精研經典才好！也得培養青年學人專攻西文來把中文佛經佛論向世界多作介紹才行。又聞說西人對於梵文藏文之佛學均有注意

研究了。我們若有精通西文之學人，也正好從西文文獻去找尋藏文梵文的經論蘊藏呢！」

象人說：「德清師之言極有見地，德清師何不就从茲開始作百年樹人之計呢？」

德清嘆道：「我自己還是半桶水，教得誰來？」

松嚴老和尚說：「慢慢來！不要慌！水到就渠成的！」

話是那麽說，德清心裏可不能不着急。他想，佛學浩瀚如海，哪有學到自感滿足之時？哪學得完？只怕等到一百歲也學不完千分之一吧？到何時才可宏教呢？不如邊學邊教罷！趁着年紀還未太老，沒有道場，不如就往什麼地方搭個茅蓬開始罷！

78

德清和尚在金陵淨成寺住了一年，時常參論因明學與般若燈論等佛學學問，自覺頗有心得，這期間，他雖不去打聽外界事務，却難免不時有所聽聞。金陵是大地方，又是南方的政教中心，人文會聚，淨成寺的學者居士相聚，總不免提及時事。

那天就有一位李居士拿了一份上海申報來，氣憤地叫道：「反了！反了！這像什麼話！」

家居士放下佛學討論，愕然問道：「什麼事？」

李居士說：「你們看這報紙大標題：海軍衙門奏請，頤和園工款，由海防捐輸項下報効！」

大家都駭然道：「這像什麼話！怎可以用海防經費去修頤和園？難道就不要添造兵艦人才鞏固海防了嗎？這是什麼人出

的主意呢？」

李居士說：「除了兩李和慶親王奕劻，還有誰？都是李蓮英先弄的鬼主意，說是慈禧太后已經還政給光緒皇帝了，太后今值花甲大壽，正宜頤養天年，李蓮英慫恿得太后默許，就叫皇帝下諭大修頤和園宮殿園景來孝養太后。一方面做同治年間大修圓明園之例，開放路途，准官民報効工銀及工料，一方面又在空虛的國庫打主意。李鴻章為討好太后以保地位，也就把海軍造船練兵的經費來報効修頤和園了！」

象學人都說：「這真乃匪夷所思了！當前日本虎視眈眈，意欲侵畧中國。大敵當前，朝廷拿海防經費去修頤和園！竟不顧國防！前年皇帝大婚，已大大侈奢揮霍空國庫了，如今又來修園豪華，不顧國防民生，真乃國亡有日了！」

李居士說：「其實，皇室固然太侈奢，官吏貪黑、舞弊、腐化，更加可怕，這朝廷真如被白蟻蛀通了的朽木殿堂……」

楊老居士說：「罷罷！我們休得多談這些國事，須提防隔垣有耳。金陵地面，朝廷耳目衆多，別叫他們聽了去，說我們是革命黨，那就有禍了！」

象人聞言默然，不敢再論，但是人人心情沉重，都知道國家情勢日益危殆了。

楊老居士說：「我們還是談佛法吧！」

光緒十六年三月，清廷正式承認哲孟雄（錫金王國）為英國保護國，此事記憶猶新，再下一件是什麼呢？緬甸、越南，都早已失了，再下一件大概是朝鮮與暹羅吧？

看來這大清帝國，已經瀕臨亡國邊緣了，民生疾苦，必將更甚！身為佛徒，戒殺戒爭，只能從事任何鬥爭革命，除了大事致力於宏揚佛法來濟度世人脫滅災難痛苦，還能做什麼呢

？德清和尚感到十分心焦，他至今仍未能展開宏法之願，而眼前得不久戰禍將臨，人民更受災難痛苦，更加需要佛法的甘露了，他怎能長此優遊以往？

沒有道場基業，那麼，就從修搭一座茅蓬來開始講法罷！這南京地方大，有三四百所寺廟，用不着他，他還是另往他處罷，他記着與寶悟和尚之約，於是他就決定到九華山去！

此時在金陵常來往的還有普照、月霞、印蓮等幾位和尚，也都是心懷宏法大願的，也都境況與德清相似，德清跟他們提起，說要到九華山翠微峯搭茅蓬開講。

「好！」普照第一個贊成：「正該開荒去！我們跟你一同去！」

四位和尚，離了金陵，來到九華山後面的翠微峯，德清說：「若為修靜，盡可入深山，若為宏法，却不宜太僻了。應就近大路，勿太偏僻，以利大眾。」

普照和尚等皆然其說，四人在翠微峯開陽之山腰，選中一處，距大路不遠，可通安慶，可達九江。這四位和尚，身無分文，只有一股熱忱，就斬樹割草，搭成簡陋茅蓬一座，雖是十分簡陋，倒也相當寬敞，足可容聽眾數百之多。四人胼手胝足，幹了一個月，總算把茅蓬搭好了，沒有佛像，就暫時供着隨身時帶的小銅佛，就這樣開始了。

(未完)

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣 3,000.00元
潮州普慶念佛社	港幣 500.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣 500.00元
周國隆居士	港幣 250.00元
吳亞發居士	港幣 240.00元
吳澈居士	港幣 200.00元
李達賢居士	港幣 200.00元
黃匡任居士	港幣 200.00元
姚永昌居士	港幣 100.00元
陳覺慧居士	港幣 100.00元
伍善明居士	港幣 100.00元
妙法寺	港幣 10,526.90元
總計	港幣 15,916.90元

二〇一期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣 15,916.90元
發行收入	港幣 2,985.00元
總計	港幣 18,901.90元

二、支出

印刷費	港幣 12,170.00元
稿費	港幣 3,100.00元
郵費	港幣 1,831.90元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 18,901.90元

內明雜誌社謹啓

出版 內明雜誌社
社長 釋敏智
督印人 釋洗塵
發行人 釋金山
主編 釋熙如(沈九成)

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,

3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,

215/1 Phuphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七·一·六·五·四

佛元二五三二年一月一日出版
公元一九八九年一月一日出版

每册定價港幣八元



△ 寶珠頂單檐四門純金塔



◁ 金剛藥師如來立像 韓國慶州柏栗寺

△ 鑲金臥龜蓮花紋染帶環五足銀燻爐